امام علی

و

ستون پایه های سیاست حق مدار

محمود رضاقلی

سوئد - دسامبر ۲۰۰۹ میلادی

(آذر ماه ۱۳۸۸ هجری خورشیدی)

mahmoudrezagholi@yahoo.se

فهرست

- پیش سخن: انگیزه ها و چالشها در نگارش نوشتار حاضر
- بخش یکم: پیوند 'سیاست' با 'اخلاق'
- بخش دوّم: 'آزادی' در اندیشه، گرایش و رفتار سیاسی
- بخش سوم: رهبری جمعی – شورایی; 'حقوق' و 'وظایف' متقابل مردم و رهبری
- بخش چهارم: جدایی 'سیاست' از برتری جوییهای قومی و نژادی
- بخش پنجم: 'عدالت' درونمایه و معیار سنجش 'سیاست'
- بخش ششم: توحید آرمانها و ارزشهای انسانی; جدایی ناپذیری 'آزادی' و 'عدالت' از یکدیگر
- بخش هفتم: راهبردها و روشهای 'نوین' مبارزه برای دستیابی به حاکمیت سیاسی; 'حق جویی' در بستر 'واقع بینی'
- منابع و مآخذ

پیش سخن

انگیزه ها و چالشها در نگارش نوشتار حاضر

نوشتاری که اکنون در اینترنت پیش روی شما قرار گرفته است شامل یک پیش سخن و هفت بخش می باشد که موضوع اصلی آن اندیشه و رفتار **سیاسی** است. این نوشتار، نه در پی نقد یک گرایش یا سامانه سیاسی و اثبات گرایش و سامانه ای دیگر، بلکه در پی نقد بنیادی ستون پایه های **سنتی** اندیشه و رفتار سیاسی، و کوشش در پی ریزی ستون پایه هایی **نوین** برای 'سیاست' و مبارزه سیاسی است. گرایشها، مرامها و سامانه های سیاسی، در بازنگری جنبشهای سیاسی مردم ایران، درست یا نادرست، و از زوایای گوناگون، بسیار نقد و ارزیابی گشته اند. شکستها، ناکامیها و کژ راهه ها در سیاست همواره انگیزه ای برای بازنگری و پژوهش بوده اند، ولی علتها و ریشه های دورتر کمتر در این بازنگریها و پژوهشها شناسانده شده اند. با اینکه نقش منفی حکومتهای استبدادی، استعمارگران، خائنین و افراطیون در این رویدادهای تلخ بر کسی پوشیده نیست، ولی بازنگری انتقادی روندهای سیاسی در ایران معاصر، از انقلاب مشروطه به این سو، این حقیقت را بر این نویسنده آشکار ساخته است که ریشه ژرفتر ناکامیها، کجرویها و خیانتها... در پیروی "مبارزان راه استقلال و آزادی و عدالت" از اصول شناخته شده "سیاست" ی بوده است که از قضاء دشمنان استقلال و آزادی و عدالت در تاریخ سیاست پایه گذاری کرده اند! چنین است که جنبشهای مردم ایران با همه رنجها و فداکاریها، یا تا رسیدن به اهداف خویش پیگیری نشده و به نتیجه نمی رسد، و یا در میانه راه و حتی پس از پیروزی، از آرمانهای نخستین خود جدا می گردد. پیام اصلی این نوشتار آنستکه <u>مبارزان راه استقلال و آزادی و عدالت، پیش و بیش از آنکه به دگرگون کردن مناسبات موجود بیندیشند، شایسته و بایسته است که در مبانی اندیشه و رفتار سیاسی نیز از دشمنان استقلال و آزادی و عدالت جدا گردند</u>. تنها در این صورت است که می توان به پیروزی پایدار و حفظ دستاوردهای مبارزاتی مردم ایران خوشبین و امیدوار بود.

دیرپایی ساختار قدرت و ماهیت همواره ستمگرانه آن در تاریخ سیاسی جهان، بازنگری انتقادی برخی مقوله های بنیادین دانش اجتماعی همچون اندیشه و رفتار سیاسی را، که در نگاه اول چه بسا ساده و تعریف شده جلوه می کند، ضروری و اجتناب ناپذیر ساخته است. تعبیری که در سراسر تاریخ اجتماعی انسان، حکومتهای ستم پیشه زورمدار و اندیشه سازان وابسته به آنها از واژه 'سیاست' ارائه داده و عملی کرده اند، به دور نگاه داشتن توده مردم از سرنوشت ساز ترین بستر فعالیتهای اجتماعی یعنی سیاست انجامیده است. این دوری نیز جولان گسترده تر زورپرستان و فریبکاران عرصه

سیاست را در پی داشته است. از سوی دیگر، دگرگونیهای بزرگ ساختاری و پیامدهایش در جهان معاصر: فروپاشی بلوک "کمونیسم" و در هم ریختن نظام دوقطبی قدرت در جهان، تک تازی امپریالیسم آمریکا در پی ریزی "نظم نوین جهانی" و فرآیند "جهانی سازی"، جنگهای خونین و وحشیانه ای که از این رهگذر به خلقهای ستمدیده جهان تحمیل گردید، پاکسازی های اسفبار قومی – نژادی – مذهبی در افریقا، خاورمیانه، افغانستان و اروپای شرقی، تاخت و تاز زورپرستان و تمامیت خواهان در دو سوی کارزار "سیاسی"، و ... آموزه ها و پیامهای ایدئولوژیکی ارزنده ای هم برای خردورزان آزاد از مناسبات و فلسفه قدرت به همراه داشته است که ضرورت بازنگری انتقادی مبانی شناخته شده و سنتی 'سیاست' در کانون آنها می باشد. اینان بخوبی آزموده اند که نتیجه پایداری ستون پایه های سنتی سیاست در اندیشه و رفتار رهبران و زمامداران، کارپذیری فزاینده مردم و دنباله روی کورکورانه آنها از رویدادها و روندهایی است که **زورمداران** و **زرسالاران** بازیگران و آفرینندگان اصلی آنها هستند.

ستون پایه های 'سیاست'

'سیاست' در تاریخ اساساً نهادی بوده است برای کنترل سیستماتیک مردم از راه **زور** و **فریب** و **دسیسه**، بمنظور پاسداری از سامانه ای که بر پایه **تبعیض** و **بیعدالتی** اجتماعی بوده و در آن **منافع** و **مصالح** اقشار ویژه ای به **زیان** دیگران تأمین می شود. در جهان معاصر نیز، برغم پیشرفت دانش اجتماعی و شبکه های ارتباطی و گسترش مبارزات اجتماعی، 'سیاست' همچنان بر پاشنه سنتهای تاریخی خود می چرخد اگر چه ضرورتاً اشکال پیچیده تری هم بخود گرفته است. به این ترتیب 'زور' و 'فریب' نه تنها از اندیشه و رفتار متداول سیاسی جدایی ناپذیر بوده بلکه همواره از ارکان اساسی آن به شمار می رفته است. به نظر **ماکیاولی**، فیلسوف سیاسی قرن شانزدهم ایتالیا، در "سیاست" یا باید **شیر** بود یا **روباه**. به زبان ساده یا باید با 'زور' و 'خشونت' با مردم و مخالفان رفتار کرد، و یا با 'دسیسه' و 'فریب' آنها را به دام انداخت! این تئوری که آشکار و پنهان راهنمای عمل قدرتهای سیاسی جهان و نیروهای سیاسی راستگرا بوده است، هنگامی که همزمان بکار گرفته می شود (هم زور و هم فریب) کارآیی چشمگیرتری هم می یابد. شاید کارآمدی این تئوری انگیزه ای برای مدعیان "انقلاب کارگری" گردید که با وجود مخالفت نظری، در عمل رهنمودهای ماکیاولی را بکار بندند و نشان دهند که در کاربست تئوری مزبور نیز می توانند از رقیب سیاسی – ایدئولوژیک خویش پیشی گیرند! بویژه آنکه کاربست این تئوری نزد مارکسیستهای رسمی و دیگر انقلابیون سنتی، خود با فریبی دیگر همراه بود که گویا آنها 'زور' و 'فریب' را در جهت منافع کارگران و توده های ستمدیده بکار می گیرند! این ادعا کاربرد این تئوری ضد اخلاقی را عمومیّت بیشتری بخشید و "آرمانخواهان" بسیاری

www.Parsbook.Org

را نیز به دام کشید زیرا زشتی تنظیم رابطه با مردم بر پایه 'زور' و 'فریب' را علی الاطلاق منکر شده و با ارزیابی **نسبی** و **اعتباری** از آن، درستی و نادرستی آنرا منوط به جهتگیری **مرامی** و "آرمانی" آن نمود. باری، نیروهای سیاسی موسوم به "انقلابی" و "چپ" در نظام دو قطبی پیشین که خود را پشتیبان توده و دشمن امپریالیسم و استثمار می شناساندند، نتوانستند همگام با شعار "دگرگونی بنیادی جامعه"، اندیشه و رفتار سیاسی کیفاً متفاوتی نیز از خود به یادگار بگذارند و ستون پایه های سیاست سنتی را سست نمایند. از این رو مردمی که همواره زیر سلطه نظری و عملی سیاست رایج سنتی گرفتار بوده اند، چه بسا در سنجش و ارزیابی "سیاست" و اربابان آن داوریهای یکسانی به عمل آورده و به گرایشات درونی "چپ" و "راست" آن توجهی نکرده اند. کم نبوده اند کسانی که "سیاست" را بالکل مخلوقی "بی پدر و مادر" و "سرشار از دروغ و نیرنگ و خیانت و جنایت" شناسانده اند. و بیهوده نیست که در ادبیات مردمی ما نیز هر اندیشه و رفتاری که نشانی از بیوفایی و فریب و ریا و بی مهری داشته باشد، به "سیاست" و "سیاستمداری" نسبت داده می شود. از دید مردم سیاست گریز، و نیز نخبگان سنتی عرصه سیاست، هیچگونه سازش و تفاهمی میان 'سیاست' با 'اخلاق'، 'حقوق' و 'ارزشهای انسانی' موجود نیست و فرد "سیاسی" نمی تواند به اصول و موازین اخلاقی و حقوقی، و نیز آرمانها و هدفهای اعلام شده پایبند باشد و به مردم و پیروان خویش وفادار بماند؛ داشتن استعداد در زیر پا نهادن "بموقع" اصول، ضوابط و ارزشهای اعلام شده، و نیز گمراه کردن خلق الله، از ویژگیهای ضروری یک "سیاستمدار" بشمار است! و براستی هم شناسایی و ارزیابی مرامها، اندیشه ها و کنشهای رایج سیاسی نشان می دهد که مردم سرخورده در داوریهای خود، که به زبان ساده بیان می کنند، چندان هم به خطا نرفته اند. توده مردم اصولاً از **تجربه** به **حقیقت** راه می گشایند، و تجربه تاریخی آنها از سیاست رایج آنان را به درک حقایقی در این زمینه راهنمایی کرده است؛ درکی که اگر با نومیدی و کارپذیری همراه باشد، بی شک بسود نخبگان سنتی سیاست تمام خواهد شد.

این نگارنده فراتر از تجارب و شناختی که از بینش و رفتار سیاسی بسیاری از احزاب و سازمانهای "چپ" و "راست" در ایران و دیگر کشورهای جهان دارم، تبیین 'سیاست' و 'جامعه شناسی سیاسی' را در آثار اساتید برجسته علوم سیاسی و جامعه شناسی سیاسی در اروپا و آمریکا و غیره نیز مطالعه نموده ام. تبیینات آکادمیک از مقوله 'سیاست'، هر چند کمتر به پیشداوری و جانبداری تعصّب آمیز مرامی آغشته است، ولی تفاوت کیفی با نگرش نخبگان سیاسی **غالب** و **مغلوب** ندارد. تبیین آکادمیسین های معاصر برگرفته از **عینیّت** روند جاری 'سیاست' است؛ لذا همگی آنها اعم از کسانی که به سوسیالیسم مارکسیستی، لیبرالیسم سرمایه داری، سوسیال دموکراسی و جز آن گرایش نشان می دهند، در یک چیز یعنی تعریف و تبیین 'سیاست' به وحدت می رسند، به این ترتیب که هر کدام از آنها بگونه ای سیاست و جامعه شناسی سیاسی را "علم قدرت و موازنه قوا" می شناسانند. جستجوی **قدرت**

و روش دستیابی به آن، یا تثبیت و نگهداری و گسترش آن، موضوع علم "سیاست" شناخته شده است. قدرت مداری هم از بنیاد با اخلاق، حقوق و ارزشهای انسانی در ستیز است. چرخهای بیرحم سیاست سنتی در هر گامی که به سوی "هدف" بر می دارد، یک حق یا ارزش انسانی را پایمال می کند. آنچه در 'اخلاق' زشت و ناپسند شمرده می شود، در 'سیاست' اما از نشانه های هوشمندی، کاردانی و خبرگی بشمار است! بر پایه نگرش سنتی به سیاست، سیاستمداری هم که به اخلاق، حقوق و ارزشهای انسانی پایبند و وفادار باشد، هر چند دوست داشتنی، ولی فاقد هوش و درایت و کاردانی سیاسی ارزیابی می شود!

جنبشهای انقلابی و ترقی خواه تاریخ معاصر جهان نیز، چنانچه اشاره شد، نتوانستند بینش رایج سیاسی را از پایه دگرگون کنند، بلکه خود نیز در اندیشه و رفتار مغلوب سیاست سنتی گردیدند. در انقلاب ۵۷ ایران نیز کمتر کسی توانست از این آزمون تاریخی پیروز و سربلند بیرون آید و پایه های اندیشه و رفتار رایج سیاسی را دست کم سست گرداند. جریان حاکم بر سرنوشت انقلاب، که بینش و برداشت راست سنتی از اسلام را نمایندگی می کرد، مدعی بود که می خواهد سیاست را به "دین" و "اخلاق" پیوند زند ولی بزودی مغلوب و مجذوب همان "سیاست مبتذل زمانه" گردید. اینان بجای اینکه به سیاست معاصر درس دینداری و اخلاق بدهند، دین و اخلاق را به زشتیهای سیاست زمانه آلوده ساختند! پیروان "اسلام ناب محمدی" از این حقیقت غافل بودند که هر گاه **قدرت** هدف گردد، **حق** جای خود را به **مصلحت** و **ریا** و **دروغ** می دهد، حتی اگر این قدرت با دینی در آمیزد که دروغگو را "دشمن خدا" بداند. قدرت فساد می آورد و قدرت مطلقه فساد مطلق; "دیندار" و "بی دین" هم نمی شناسد. آن گروههایی هم که خود را ملی، آزادیخواه، انقلابی و پیشرو می دانستند، از سازمان مجاهدین خلق و نیروهای مارکسیستی گرفته تا دیگران، در این باره کارنامه خوبی بر جای نگذاشتند. بسیاری از اینان در راستای رسیدن به اهداف سیاسی خود از زیر پا نهادن اصول و ارزشهای مورد "باور" خود نیز ابایی نداشته و ندارند. باری، تجارب گوناگون در تاریخ معاصر جهان نشان می دهند که بینش و رفتار سیاسی انقلابیون سنتی نیز بر همان پایه هایی استوار بوده است که بینش و رفتار نیروهای راستگرا.

تبیین کنونی 'سیاست'، که آنرا بر 'زور' و 'فریب' و 'دسیسه' استوار می کند، دارای ریشه های کهن تاریخی است و همزمان با پیدایش ستم و بهره کشی طبقاتی در تاریخ اندیشه و فرهنگ بشری پدیدار گشته است. بنابراین ستون پایه های سنتی سیاست می باید در میان نیروهایی که به نفی ستم و تبعیض و بهره کشی طبقاتی می اندیشند، از پایه ویران گشته و پایه های نوینی برای 'سیاست' بنیاد گردد که آنرا در پیوند با اخلاق، حقوق و آرمانهای انسانی به بخشی سازنده و جدایی ناپذیر از زندگی اجتماعی انسان تبدیل سازد. با استواری این پایه های نوین، 'سیاست' نیز از انحصار اربابان **زر** و **زور** و

تزویر بیرون آمده و به روش پیگیری حقوق و ارزشهای انسانی هم تعبیر می گردد. بی تردید مردم یا باید خود سرنوشت خود را در دست بگیرند، و یا آن را بدست سیاسیون زورمدار قیم مآب موسوم به "نخبگان" بسپارند.

در نوشتاری که پیش روی شماست، دو روند از بنیاد متضاد سیاسی رو در روی یکدیگر قرار گرفته و نمایندگان تاریخی آنها در زمینه ها و موارد گوناگون با هم مقایسه شده اند. روند نخست، که آنرا **سیاست سنتی** نام نهاده ام، همان است که از دیرباز تاکنون روند **غالب** بوده و به اندیشه و رفتار سیاسی بشر شکل داده است. روند سنتی سیاست گر چه در بستر زمان دستخوش پاره ای تغییر و تحوّلات روبنایی گشته و امروزه مفاهیم و اصطلاحات "مدرن" بخود گرفته است، ولی مبانی و اصول نخستین خود را هرگز از دست نداده است. سیاست سنتی از عصر باستان تا سده های میانه، و از عصر استعمار کهنه تا نظامها و احزاب "مدرن" امروز، همواره علم **قدرت** و **موازنه قوا** بوده و بر پایه زورگویی، برتری جویی، فریبکاری، دسیسه چینی، پیمان شکنی، مصلحت گرایی و قیم مآبی استوار بوده است. تداوم نیرومند سیاست سنتی در تاریخ، اصول و دستاوردهای نظری و تجربی آنرا بسان "آیه های آسمانی" نقد ناپذیر و بی چون و چرا گردانده است! اما در برابر روند سنتی سیاست، فرآیند دیگری هم در هستی است که می کوشد 'سیاست' را با ارزشهای جهانشمول اخلاقی، حقوق و آرمانهای انسانی آشتی دهد و آنرا به امری حیاتی و سرنوشت ساز برای توده مردم تبدیل سازد. <u>در این فرآیند 'نوین'، 'سیاست' دانش و روش رهبری جمعی مردم در پیگیری حقوق بنیادی و ارزشهای جهانشمول انسانی در جامعه است.</u> فرآیند 'نوین' سیاسی یا **سیاست حق مدار**، با اینکه از هزاران سال پیش در تمدنها و فرهنگهای بشری نمایندگانی داشته است، ولی به دو دلیل کماکان **نو** و رو به آینده است. نخست آنکه این گرایش نوین که در تاریخ رهروان اندکی داشته است، بدلیل استیلای سیاست سنتی نتوانسته است برای مدتی نسبتاً طولانی در جایی ماندگار گردد و سنتهای ویژه خویش را در 'سیاست' بنیاد و استوار گرداند، و از همین رو همچنان 'نو' باقی مانده است. دوم آنکه فرآیند نوین سیاسی منطبق بر ویژگی های بنیادی انسان و لذا پاسخگوی مسائل و نیازهای مادی و معنوی وی بوده است. بدین ترتیب در ارزیابی، مقایسه و سنجش این دو روند از بنیاد متضاد سیاسی، و حتی در تفسیر و تطبیق **کهنه** و **نو** در 'سیاست'، بر معیار 'زمان' که بسی غیر قابل اعتماد است نظر نداشته و متکی بر معیارهای عام فلسفی (حقیقت جویانه) بوده ام. معیار 'زمان' در اینجا حقایق را وارونه می کند و چه بسا رهروان معاصر سیاست سنتی را "نوگرا" جلوه داده میان آنها و پیشکسوتان تاریخی شان خط فاصل عظیمی ترسیم کند که به هیچ وجه واقعیت ندارد. معیار 'زمان' حتی ممکن است پیشوایان تاریخی سیاست حق مدار را به این بهانه که "دیگر آن زمان سپری شده است" تخطئه کند. ولی بینش و روش سیاسی زورمداران امروز تفاوتی بنیادی نسبت به سیاست فراعنه، پادشاهان آسور،

امپراطوران روم، خلفای اموی و ... نشان نمی دهد. روند تکامل اندیشه و رفتار سیاسی همچون روند تکامل گونه های زیستی و شیوه های مادی زندگی اجتماعی همواره **خطی** و **رو به جلو** نیست. شیوه های مادی و فنی زندگی اجتماعی، اگر حادثه خارق العاده ای رخ ندهد، در کل تکاملی "خطی" و "رو به جلو" دارد. ولی **کیفیّت** و **ماهیّت** اندیشه و رفتار سیاسی را شیوه های مادی و فنی زندگی اجتماعی تعیین نمی کنند. 'سیاست' پیچیده ترین بعد پدیده اجتماعی است و فرض تکامل پیوسته خطی و رو به جلوی آن ساده نگری است و با روند تاریخ همخوانی ندارد. ستون پایه های سنتی سیاست در بستر 'زمان' یا برجا مانده و به تغییرات کمّی، شکلی و ظاهری بسنده کرده است! گرایش نوین سیاسی در یک جامعه معیّن نیز گاه در 'زمان' های پیشین رشد و شکوفایی نشان داده و گاه در 'زمان' های پسین دچار رکود و پسرفت گشته است. پس تطبیق با حقوق بنیادی، نیازها و ارزشهای عام انسانی (و نه مراحل زمانی) معیاری برای مقایسه و سنجش کیفی اندیشه ها، کنش ها و سامانه های گوناگون سیاسی در تاریخ است. باری، معیار فریبنده 'زمان' بازی ماهرانه ای است که اندیشمندان و رهروان معاصر سیاست سنتی بمنظور وارونه کردن حقایق و پرده پوشی چهره خود به راه انداخته اند تا درونمایه همان سیاست رایج به ارث رسیده از گذشته یعنی فلسفه قدرت و مبانی اساسی آن را در اشکال "مدرن" حفظ کرده و تداوم بخشند. اربابان سیاست سنتی با این بازی ماهرانه و فریبکاری ظریف می کوشند همچنان سرنوشت بشریت مظلوم را در دستان قدرتمند خود داشته باشند. این بازی به کام روشنفکران "لائیک" و "سکولار" جوامع اسلامی نیز بسی خوش نشسته است، و می کوشند اندیشه و رویکرد سیاسی در این جوامع را در مدار بسته "سنت" و "مدرنیته"، یا بزبان روشنتر فلسفه های سنتی قدرت (استبداد شاهی، خلافت، ولایت فقیه و ...) و فلسفه های مدرن قدرت (لیبرالیسم، مارکسیسم – لنینیسم، نئو لیبرالیسم، سوسیال دموکراسی و ...) نگه دارند. بدنبال آنها، گروه موسوم به "روشنفکران دینی" در ایران هم وارد این بازی شده و از پیوند "سنت" و "مدرنیته" (بخوان: پیوند فلسفه های سنتی و مدرن **قدرت**) سخن می گویند. و آنچه بندرت در این جدال اندیشه ها دیده می شود، نقد بنیادی **فلسفه قدرت** (درونمایه سیاست سنتی)، و کوشش در پیوند 'سیاست' با اخلاق، آزادی، رهبری جمعی – شورایی، ارزشهای جهانشمول انسانی و عدالت اجتماعی است.

برای دگرگون کردن بینش متداول سیاسی نباید به تدوین اصول راهنمای سیاست حق مدار بسنده کرد، بلکه باید کوشید این اصول را به مدار آزمون تاریخی – اجتماعی کشانده و آنها را بصورت 'سنن نوین' جایگزین سنتهای کنونی در اندیشه و رفتار سیاسی نمود. در این راستا بازنگری **تجارب تاریخی** در کنار صداقت و **تقوای توحیدی**، که متضمن مبارزه با خصلتها و انگیزه های سودجویانه، قدرت پرستانه و برتری جویی ها و تعصّبات کور قومی و فرقه ای است، شرط در امان ماندن از سقوط در پرتگاه شبهات و لغزشها و کژرویهاست. بگفته امام علی:

" تقوا کسی را که عبرتها و پیشامدهای روزگار را از عقوبات و انقلابات پیش روی خود دارد، از افتادن در دام شبهات باز می دارد " (از خطبه ۱۶ نهج البلاغه).

امام علی، پیشوای سیاست حق مدار

کانون پژوهشها و کند و کاو های این نگارنده در نوشتار حاضر زندگی سیاسی – مبارزاتی علی (ع) پیشوای تاریخی و عقیدتی مردم ایران است که پیامها و آموزه های دریافتی آن با **روش مقایسه ای** ارزیابی شده اند. با گشودن پرونده یک برهه پر تپش، آموزنده و تجربه افزا از تاریخ اسلام، به کاوش و ژرف نگری در اندیشه و رفتار سیاسی امام علی پرداخته و کوشیده ام ستون پایه های نوینی برای 'سیاست' بنا کنم. در شرایطی که اصول راهنمای 'سیاست' در جهان معاصر هنوز برگرفته از فرمانروایانی است که از هزاران سال پیش زور و ستم و فریب را در تاریخ بنیاد نهادند، اندیشه و رفتار سیاسی علی (ع) پس از گذشت قرنها، به همان دلایلی که پیشتر اشاره شد، کماکان **نو** و **پیشرو** باقی مانده است. علی از پیشوایان نادر روزگار است که در دوره زمامداری اش کوشید همگام با دگرگونسازی جامعه طبقاتی، واژه 'سیاست' را از برداشت رایج سنتی اش پاک سازد و آنرا با ارزشهای عام اخلاقی، حقوق و آرمانهای انسانی سازگار نماید. علی گر چه خود سرانجام قربانی سیاست رایج سنتی شد، ولی الگوی جاودانی گشت برای همه کسانی که بخواهند به دور از تنگ نظری های قومی و مسلکی ستون پایه های نوینی برای اندیشه و رفتار سیاسی بنا کنند. جهان بینی ژرف توحیدی، اندیشه و خرد آزاد از مناسبات قدرت، و تقوای جهتدار و بیمانند علی، وی را به بینش، روش و منشی در 'سیاست' رهنمون گشت که همواره بسان ستاره ای فروزان در آسمان امید ها و آرزوهای رنج دیدگان تاریخ خواهد درخشید و سرمشق انسانهای آزاده و عدالتخواه جهان قرار خواهد گرفت. بنابراین گزینش امام علی بعنوان برجسته ترین پیشوای تاریخی سیاست حق مدار در کانون این پژوهش تنها بدلیل پیوستگی این نویسنده به کیش تشیّع نیست. در ارزیابی تاریخی از شخصیت علی، برخی از اندیشمندان و پژوهشگران، که نه شیعه و نه حتی مسلمان و خداپرست هستند، نیز با این نویسنده هم عقیده اند. برای نمونه دکتر **شبلی شمیل** که پیرو فلسفه مادیگری است، در ارزیابی تاریخی از اندیشه و رفتار سیاسی امام علی می گوید:

" علی بن ابیطالب بزرگ بزرگان **جهان** و یکتا نسخه **زمان** بود. جهان **شرق** و **غرب**، در دنیای **کهنه** و **نو**، صورتی مانند او هرگز به خود ندیده است ".

در اینجا باید این حقیقت را یاد آور شوم که اگر چه امام علی پیشوای تاریخی اندیشه و رفتار 'نوین' سیاسی است، ولی آراء و اندیشه های سیاسی مسلمانان در طول تاریخ بیشتر از اصول نظری و تجربی سیاست سنتی تأثیر پذیرفته است تا آموزه ها و آزموده های امام علی. آنچه امروز "فلسفه

سیاسی اسلامی" خوانده می شود، متأثر از آرای **ابونصر فارابی** بزرگترین فیلسوف سیاسی مسلمان است که به نوبه خود برگرفته از آرای **افلاطون** در کتاب "جمهوریت" می باشد. و می دانیم که 'سیاست' در یونان باستان با آرای افلاطون و ارسطو بصورت 'علم قدرت' در آمد. بنابراین "فلسفه سیاسی اسلامی" که برآیند بینش و روش سیاسی زمامداران، فقیهان و فیلسوفان مسلمان است، ریشه در فلسفه قدرت یونانی دارد و نه در آموزه ها و آزموده های پیشوایان راستین اسلام. پس این نوشتار با ستایش اندیشه و رفتار سیاسی امام علی امتیازی جانبی برای آنچه "فلسفه سیاسی اسلامی" خوانده می شود، نسبت به دیگر فلسفه های قدرت، قائل نشده است. باری، از هنگامی که در "سیاست اسلامی" **حق مداری** سست گردید، فلسفه های سیاسی **زورمدار** از یونان و ایران و روم و ... در اندیشه و روش زمامداران، فقیهان، متکلمان و فیلسوفان مسلمان جای باز کرد و "سیاست اسلامی" را با خود سازگار نمود. بررسی آراء و اندیشه های یکایک این "بزرگان" از حوصله این نوشتار بیرون است، بویژه آنکه شمار سیاست شناسان، فقیهان و فیلسوفان سیاسی مسلمان بسیار است و خود نیازمند پژوهشی جداگانه است. بهر حال نگاهی اجمالی به سیر تحوّل این اندیشه ها، در خطوط برجسته و چهره های سرشناس آن، به ادامه این بحث کمک می کند:

بیشتر سیاست شناسان و فقیهان "اهل سنت" به دلیل وابستگی به دستگاههای جبّار اموی و عباسی و ...، کمابیش، آیین زورمداری یا فلسفه قدرت را توجیه و تبیین **دینی** کرده اند. اصل **"الحق لمن غلبه"**، حق (حاکمیت) با کسی است که چیره گشته است، اصل راهنمای بنیادی در اندیشه و روش سیاسی آنان است. نفوذ این اصل در ذهن و اندیشه آنان چنان بود که حتی فقیه با دانش و پرهیزگاری چون **ابوحنیفه**، که می کوشید خود را از دستگاه ستمگر عباسی دور نگه دارد، "ترتیب افضلیّت" در میان "خلفای راشدین" را به "ترتیب خلافت" آنها می دانست: "بهترین مردم پس از پیامبر، ابوبکر، سپس عمر، سپس عثمان و سپس علی است"**!** و صحابه ای چون سلمان، ابوذر، مقداد، عمار یاسر، بلال و ... هم که هرگز به "خلافت" نرسیدند، لابد فضیلتی نداشته اند**! جاحظ** هم با اینکه می گوید "امّت حق دارد بر ضد غاصبان و خودکامگان عصیان کند"، اما او مدافع سرسخت عثمان و حکومت عباسیان است**!** بی شک جاحظ عباسیان را در شمار "غاصبان و خودکامگان" نمی دانسته و عصیان مردم علیه این حکومت را نیز گناهی نابخشودنی و در خور سرکوب می دانسته است**!** اندیشه های سیاسی **خواجه نظام الملک توسی** و **امام محمد غزالی** نیز یادآور رابطه "خدا – پادشاه" در فلسفه قدرت باستانی ایرانی است. خواجه نظام الملک پادشاهی را یک "حق الهی" بشمار آورده است و رابطه ای مطلقاً **یکجهته** میان "پادشاه" و مردم برقرار می کند : "ایزد تعالی پادشاه را زبردست همه مردمان آفریده است و جهانیان همه زیردست او باشند و نان پاره و بزرگی از او دارند (پس) باید که ... حلقه بندگی از گوش بیرون نکنند و کمر اطاعت از میان نگشایند". ماهیت زورمدار "دین" و

"سیاست" در اندیشه امام محمد غزالی، این دو نهاد را ناگزیر هم ریشه و همزاد گردانده است: "هر که را خدای تعالی دین داده است باید که مر پادشاهان را دوست بردارد و مطیع باشد" چرا که "دین و پادشاهی چون دو برادرند از یک شکم مادر آمده". روند انحطاط سامانه سیاسی "خلافت" در زمان غزالی به حدی رسیده بود که چیزی از **حق** در آن نمانده و بلکه انباشته از **زور** گشته بود. بگفته وی "حکومت فقط نتیجه قدرت است، و هر کس که صاحبان قدرت نظامی نسبت بوی ابراز وفاداری کنند او خلیفه است". از نگاه **طرطوشی** نیز کسی حق انتقاد و پرسش از "سلطان" را ندارد چرا که "اگر امّت اسلامی را به منزله جسم تلقی کنیم روح امّت وجود سلطان است. حق سلطنت کردن او از سوی خدا ریشه دارد و بنابراین هرگز نباید مورد سئوال و مؤاخذه قرار گیرد"! با سقوط خلافت عباسی بدست مغولان، آیین زورمداری در اندیشه این گروه از فقیهان ژرفا گرفت، تا جاییکه **ابن جماعه** اعلام کرد: "قدرت نظامی خالص و ساده، سازنده جوهر فرمانروایی است". در راستای تکامل این اندیشه (تبیین الهی قدرت)، **ابن تیمیه** حاکم را "سایه خدا بر روی زمین" می خواند که گر چه "جائر" باشد و "جاهل"، باید از او "اطاعت" کرد! وی بهنگام یورش مغول به کشورش سوریه، این فلسفه را روشنتر و ساده تر بیان نمود: "بدیهی است که (امور) مردم نمی تواند وضع صحیحی داشته باشد مگر با وجود فرمانروایان ... چنانکه گفته شده است شصت سال زندگی با یک فرمانروای ناعادل بهتر است تا یک شب بدون فرمانروا"، و اینگونه به حکومت مغول بر کشورش "مشروعیّت" بخشید! اما ضرورت وجودی نهاد حکومت یک چیز است و توجیه زور و ستم و خونریزی یک چیز دیگر. آیین زورپرستی در اندیشه سیاسی ابن جماعه بیانی روشنتر یافت: "هر سلطانی حق دارد تا زمانیکه سلطان مقتدرتری او را از قدرت برکنار نکرده و بر جای وی ننشسته حکومت کند و ... حکومت وی حق است". بزبان ساده تر: هر که زورش بیش حقش بیشتر! در یک جمع بندی کلی باید گفت که اندیشه سیاسی فقیهان "اهل سنت" بر سه اصل راهنما استوار است: نخست آنکه رهبری و فرمانروایی برازنده کسی است که به هر روشی به قدرت سیاسی دست یافته است. در "نظام الهی جهان" حکومت به "شایسته ها" و "برتر ها" می رسد و بنابراین "شایستگی" را باید در شوکت و قدرت حاکمان جست! پس جای شگفتی نیست اگر این فقیهان فاقد معیارهای عینی (چون عدالتخواهی و دانش و تقوا و ...) برای سنجش و ارزیابی حاکمان تاریخ اسلام بوده و حاکمان مستبد و خونریز را هم ستوده و یا مشروعیّت داده باشند. دومین اصل راهنما، که پیامد منطقی اصل نخست است، ضرورت رابطه یکجانبه با فرد حاکم و **اطاعت** بی چون و چرا از اوست. پس سومین اصل راهنما هم باور به **گناه** نهفته و "نافرمانی خدا" در هر جنبش و اعتراض سیاسی به حکومتهاست. پیروی از این اصل تا بدانجا پیش رفت که برخی از ایندسته فقیهان حتی پایداری **بر حق** حسین و یارانش در دشت کربلا را هم گناه نابخشودنی آنان ارزیابی کرده و جنایت وحشیانه دستگاه یزیدی را "مشروع" گردانده اند!

فقیهان شیعه، تا پیش از عصر صفوی، بدلیل تأثیر پذیری از اندیشه و روش سیاسی – حکومتی امام علی، و از آنجا که بیشتر به توده مردم وابسته بودند تا دستگاههای حکومتی، کمتر به 'فلسفه قدرت' گرایش نشان داده اند. در اندیشه سیاسی **علامه حلی**، آنچه مردمان را نیازمند "امام" می گرداند، ضرورت "بازداشتن ظالم از ظلم و گرفتن حق مظلوم از اوست" و "امام" هم باید "فاضل ترین اهل زمان خود" و "دانشمندترین آنان" باشد. بدینگونه اندیشمندان مسلمانی که از زورمداران بریده بودند، نه تنها به توجیه الهی و دینی حکومت ستمگران نپرداختند، بلکه "امامت" را نیز به حقوق انسان و عدالت اجتماعی پیوند زدند و برای "امام" هم معیارهایی عینی قائل شدند. این فلسفه سیاسی، نزد **شیخ توسی** و **ابن ادریس** تا اندازه ای تعدیل گشت، آنگاه که به مسلمانان سفارش شد که به "فرمانروای حق گذار و عادل"، که بی شک با "امام" یکی نیست، وفادار بمانند. با همه اینها، پاره ای برداشتهای جزمی و یک بعدی از مقولاتی چون "عصمت"، "وصایت"، "امامت"، "ولایت"، "تقیه"، "مهدویت" و ... در اندیشه سیاسی و اجتماعی فقیهان پیشین شیعه، که براستی در اندیشه و رفتار سیاسی پیشوایان شیعه جایی نداشت، آنان را ناتوان از آن ساخت که "فلسفه سیاسی اسلامی" را از آیین زورمداری تهی کرده و بر ستون پایه های حق و عدالت بازسازی نمایند. جزمیّات نامبرده هنگامی که فقهای شیعه در عصر صفوی پایگاه خود را از توده مردم به دستگاههای حکومتی و طبقات استثمارگر منتقل کردند، سنگینتر و **جهتدار** گردید و فقیهان "شیعه" نیز در جامعه اسلامی ماهیّت و کارکردی چون فقیهان "اهل سنت" یافتند!

اندیشمندان مسلمانی که "فیلسوف سیاسی" نام گرفته اند نیز، چنانچه اشاره شد، فلسفه قدرت یونانی (اندیشه های سیاسی افلاطون و ارسطو) را در جهان اسلام ترویج کردند. **فارابی** در فلسفه طبیعی و منطق پیرو ارسطو بود و در فلسفه سیاسی پیرو افلاطون. وی همچون افلاطون فلسفه سیاسی خود را از مابعدالطبیعه آغاز می کند و نه کیفیّت و ماهیّت رابطه میان مردم و حکومتگران. فارابی اجتماع انسانی را پدیده ای ارگانیک (اندام واره) می بیند که در آن حاکم "قلب" است و هر قشری از اجتماع یکی از اعضای این اندام که در ارتباط دور یا نزدیک با قلب کار می کند. پس برای اینکه اجتماع انسانی همچون بدن انسان درست کار کند، هر عضو اجتماع باید همچون ارگانها وظایف "طبیعی" خود را بخوبی انجام دهد. "مدینه فاضله" فارابی، که بازتاب اندیشه های افلاطون در "جمهوریت" است، تنها هنگامی پدیدار می گردد که فیلسوفان به پادشاهی رسند یا پادشاهان فلسفه بخوانند و یا میان ایندو همکاری باشد. دیگر فیلسوفان سیاسی مسلمان همچون **عامری، ابن مسکویه، ابن سینا، ابن باجه، ابن رشد** و **خواجه نصیرالدین توسی** نیز کم و بیش پیرو اندیشه های افلاطون، ارسطو و فارابی بوده اند، جز آنکه ابن مسکویه، و به پیروی از او خواجه نصیرالدین توسی، رابطه پادشاه و مردم را به "رابطه پدر و پسر" تشبیه کرده و رابطه میان گروههای مردم را به "رابطه برادران"، و

ابن رشد نیز بر برابری زن و مرد و حق زنان در امر حکومت تأکید داشته است.
(برای آشنایی بیشتر با اندیشه های سیاسی فقیهان، زمامداران، سیاست شناسان و فیلسوفان مسلمان به کتابهای "تفکر نوین سیاسی در اسلام" از حمید عنایت، و "تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران و اسلام" از علی اصغر حلبی رجوع کنید)
در دهه های اخیر نیز مسلمانان به "فلسفه سیاسی در اسلام" علاقمند شده و کوشیده اند سامانه های سیاسی مطلوب خود را پی ریزی نمایند. اما این کوششها نیز همچون گذشته بدلیل کمبود **استقلال** در اندیشه و روش سیاسی و ناگزیر گرایش به نگرش **انطباقی** در اندیشه راهنما به نتایج و دستاوردهای مثبت و امیدوار کننده ای نیانجامید. مسلمانان سنتی با اقتداء به مراجع و فقیهان سنتی اسلام نا آگاهانه از تبیین "اسلامی" فلسفه های باستانی قدرت در مصر و یونان و ایران و روم ... پیروی می کنند، و گرایش مسلمانان روشنفکر نیز بیشتر به فلسفه های مدرن قدرت (لیبرالیسم سرمایه داری، مارکسیسم رسمی، سوسیال دموکراسی، نئو لیبرالیسم و ...) بوده است... پس در جستجوی ستون پایه های نوینی برای 'سیاست'، به بازنگری در اندیشه و روش سیاسی بزرگان تاریخ سیاست در شرق و غرب عالم، از مسلمان و نامسلمان تا بی خدا و با خدا، پرداخته و در پایان این بازنگری ستون پایه های نوین را در اندیشه و رفتار سیاسی امام علی یافتم. و براستی هم فلسفه سیاسی و حکومتی اسلام را باید در بینش و روش پیشوایان راستینش جست و نه در میان زمامداران، فقیهان و فیلسوفان مسلمان که اندیشه و روش سیاسی و حکومتی خود را با روند سنتی سیاست یا فلسفه قدرت سازگار نموده اند، و چون ژرف بنگریم با آموزه ها و آزموده های پیشوایان راستین اسلام هیچ همخوانی ندارد. باری، نگارش نوشتار حاضر را در سال ۱۹۹۸ میلادی در سوئد به پایان بردم که تا این هنگام بدلیل کمبود امکانات موفق به چاپ آن نگشته ام و اگر این امکان اینترنتی در دسترس نمی آمد، شاید هیچگاه هم به چاپ نمی رسید! پس از آن در عهدنامه مالک اشتر در نهج البلاغه، که <u>براستی برگی زرّین در تاریخ سیاسی جهان است</u>، اندیشیدم و "اصول راهنمای حکومت و رهبری" را از آن استخراج کرده در اینترنت به چاپ رساندم. سپس به بازنویسی این نوشتار پرداختم که در این بازنویسی تغییراتی نیز، گاه کم و گاه بیش، در متن پیشین بوجود آمد.

در سخنی که پیشتر از قول امام علی آوردم، در کنار پند آموزی از پیشامدهای تاریخی، بر نقش "تقوا" نیز در امر حقیقت جویی تأکید شده بود. و براستی اگر 'تقوا' در 'سیاست' جایگاهی نداشته باشد، انگیزه های سودجویانه و جاه طلبانه سبب می گردد که تجارب تاریخی نیز در زمینه سیاست وارونه فهمیده و فهمانده شوند، و این وارونگی، شوربختانه، در بسیاری از پژوهشها و ارزیابیهای تاریخی از اندیشه ها، جنبشها و سامانه های سیاسی دیده می شود. پس نخستین بخش این نوشتار را به بررسی

یکی از استوانه های **سیاست حق مدار** اختصاص می دهم که عبارتست از پیوند **'سیاست'** با **'اخلاق'**.

www.Parsbook.Org

امام علی و ستون پایه های سیاست حق مدار

محمود رضاقلی

mahmoudrezagholi@yahoo.se

بخش یکم:

پیوند 'سیاست' با 'اخلاق'

سخنی کوتاه در شناخت 'اخلاق': در این نوشتار، سخن از اخلاقیاتی که در سامانه های گوناگون سیاسی و اجتماعی در جهت **منافع** و **مصالح** زورمندان و فرادستان جامعه پرورده شده و گرفتار **یکجانبه نگری** و **نسبیّت** می باشند، نیست. سخن از ارزشهای **عام** و **جهانشمول** اخلاقی در "تئوری اخلاق" است که بر ویژگیها، حقوق و مسئولیتهای بنیادی **انسان** استوار می باشد و همواره در تاریخ بخشی جدایی ناپذیر از دین و فلسفه بوده است. **سقراط** با جمله "خود را بشناس" جستجوهای فلسفی خود را آغاز کرد. در دیدگاه وی، **خوبی** و **بدی** هستی دارند و ساخته **ذهن** انسان نمی باشند. وی بدرستی شناخت ارزشهای عام اخلاقی را بدون وجود یک "حقیقت ثابت" ممکن نمی دانست. **زرتشت** مردمان را به مبارزه با پلیدی و به "پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک" فرا خواند. از دید وی **نیکی** و **پاکی**، فرا تر از زمان و مکان، از خود هستی دارند و وابسته به ذهن و خواسته نهاد های سیاسی و اجتماعی نیستند. در ادیان توحیدی **حق** هستی مند است ولی **ناحق** از خود هستی ندارد. نیکی ها: راستگویی، وفای به پیمان، فروتنی، پاکدامنی، حق جویی، بردباری، امیدواری، پشتکار، مهربانی، نوعدوستی، از خود گذشتگی، حق شناسی، امانتداری، بخشش، قناعت و .... ریشه در حقیقت هستی دارند ولی بدی ها: دروغ، فریب، دورویی، حسد، کینه، آز، ریا، خود ستایی، برتری جویی، زورگویی، حق کشی، فزون خواهی، شهوترانی، بدگمانی و ... فاقد اصالت و بی ریشه هستند؛ به این معنی که بدی ها تنها در نا شناخته ماندن خوبی ها و سستی در پیگیری آنها می توانند خود نمایی کنند. پس هرگاه حقیقت مطلق هستی یا همان "حقیقت ثابت" سقراط در سامانه های سیاسی و اجتماعی تاریخ شناخته می گردید، ارزشهای عام اخلاقی هم در این سامانه ها شناخته و بازیافته می شدند و از تخته بند نسبیّت و یکجانبه نگری رهایی می یافتند. با پیگیری ارزشهای عام و جهانشمول اخلاقی نیز مثلث 'زر' و 'زور' و 'تزویر' بر تاریخ انسان چیرگی نمی جستند! ولی **فلسفه قدرت** اصالت و هستی ارزشهای عام و جهانشمول اخلاقی را نادیده می انگارد، آنها را "موهوم" می شناساند

www.Parsbook.Org

و می کوشد اخلاق سازگار با زورمداری و زورستایی را جاودانی و همگانی سازد. فلسفه قدرت اساساً نمی تواند با اخلاق جهانشمول در آشتی باشد چرا که زور هیچ حقی و ارزشی را بیرون از خود بر نمی تابد و برای انسان نیز ویژگیهای عام و یکسان قائل نیست. در فلسفه قدرت، **مصلحت** جایگزین **حقیقت** می شود. پس ارزشهای اخلاقی نیز ناگزیر باید پیوسته با **منافع** و **مصالح** متغیر مثلث 'زر' و 'زور' و 'تزویر' تطبیق جسته و بازتبیین گردند. بیهوده نیست که در فلسفه های قدرت بر نسبی و اعتباری بودن ارزشهای اخلاقی همواره تأکید می شود. 'اخلاق' در فلسفه قدرت از ناسازگاری درونی، نسبیّت و یکجانبه نگری در رنج است که این همه خود نشان از 'ضد اخلاق' بودن آن دارد... اما در کانون ارزشهای عام و جهانشمول اخلاقی، **راستگویی** و **وفای به پیمان** قرار دارد که پیگیری آنها مبارزه با دروغ و فریب و خیانت را اجتناب ناپذیر می سازد.

سازگاری 'سیاست' و 'اخلاق' در دیدگاه و رفتار امام علی

جمع بندی رویدادها و **تصمیم گیری** بر آن پایه، پیش نیاز **عمل** انسانی در 'سیاست' و اجتماع است. جمع بندی و تصمیم گیری نیز نیازمند دسترسی به **اطلاعات** است. **درستی** یک تصمیم گیری و عمل سیاسی نیز به میزان زیادی بستگی به روشن بودن، کامل بودن و همه جانبه بودن اطلاعات دارد. پس **راست شنیدن** و **راست گفتن** به ترتیب **حق** و **وظیفه** ای انسانی، و بنابراین در کانون ارزشهای عام و جهانشمول اخلاقی است. ولی سامانه های سیاسی و اجتماعی زورمدار و زرسالار، انسانها را به **دروغ** و **فریب** و **ریا** بر می انگیزند. در این سامانه ها صداقت و خلوص در گفتار و رفتار سیاسی و اجتماعی همسنگ "ساده اندیشی" است و با "هوشمندی" و "زیرکی" هرگز سازگاری نخواهد یافت. ولی در بینش نوین سیاسی یا سیاست 'حق مدار'، کاردانی و هوشیاری سیاسی ناهمساز با اصول و ارزشهای اخلاقی نیست. همسازی 'سیاست' با 'اخلاق' که در فلسفه قدرت اساساً ناممکن است، اصلی است که در سراسر زندگی سیاسی امام علی چون گوهری تابناک می درخشد و در تاریخ پرتو افشانی می کند. شوربختانه، زورمداران و فریبکاران عرصه سیاست در تاریخ توانسته اند فلسفه سیاسی خود را چنان در ذهن انسانها جا بیاندازند که حتی مردمان رنج کشیده از ستم زورمندان نیز به امکان آشتی و سازش سیاست با ارزشهای اخلاقی باور نداشته و رهبران گرایش نوین سیاسی را با وجود ابراز علاقه قلبی فاقد کاردانی، بصیرت و هوشمندی سیاسی ارزیابی می کنند; و چرا اینگونه داوری نکنند هنگامی که حتی مدعیان "قرآن شناسی" و "تشیّع" نیز در تضاد میان 'اخلاق' و 'مصلحت' جانب دومی را می گیرند و می گویند: " اگر بخواهیم در سیاست عملی اخلاق گرای آرمانی باشیم، با دشواریهای زیادی روبرو شده و شاید هم مجبور شویم خود را با پدیده محال گلاویز کنیم. بطور مثال جان انسانها مقدّس است و در این مورد قرآن دستورات روشنی دارد، ولی وقتی یک حکومت با یک شورش

مواجه می شود، نمی تواند نازک دلی نشان دهد و از ریختن خونی احساساتی گردد، چرا که اگر چنین کند مملکت (!) و حکومت بر باد می رود. اصلاً در اینجا بحث حق بودن یا نبودن شورشگران مطرح نیست ... هر چقدر پاکدامن باشیم، وقتی وارد سیاست می شویم مجبور می شویم بهره ای از توصیه های ماکیاولی ببریم ... قساوت و حتی کلک زدن را مجبورید بپذیرید ..." (گفتگوی روزنامه ایران با **بهاء الدین خرمشاهی**، ۲۹ بهمن ماه ۱۳۷۷). پس آنچه براستی "محال" است آنستکه سیاستمدار و سیاست شناس **زورمدار** "مسلمان" به قرآن، حق، اخلاق و آرمان پایبند باشد و دلایل این پایبندی را فهم کند زیرا ضرورت "حفظ حکومت"، که در فلسفه قدرت برترین ارزش است، زمامدار زورمدار "مسلمان" را مجاز می کند حتی "دستورات روشن قرآن"، "احساسات انسانی" و "حق مردم" را هم نادیده گرفته با "قساوت و حتی کلک زدن" به سرکوب "شورش" مبادرت کند! باری، بسیاری از مردم، و حتی دوستان و یاران نزدیک علی (ع)، پیشوای خود را با سایر زمامداران "اسلامی" و بویژه معاویه، که در دیدگاه رایج یک "سیاستمدار" واقعی شناخته می شد، مقایسه کرده و پایبندی علی به اصول و ارزشهای اخلاقی را نشانه کمبود کاردانی، دانش و هوشمندی سیاسی او می دانستند. کم نبودند کسانی که در مقام ارزیابی و داوری می گفتند: علی را فضایل نیکو بسیار است، دانشمند و پرهیزگار و دادگر است، سرداری دلاور و با ایمان است و ... ولی سیاست نمی داند! کسانی که زیر سلطه تاریخی مثلث زر و زور و تزویر عمیقاً از روند سنتی سیاست تأثیر پذیرفته بودند، واژه سیاست را اساساً همسنگ دروغ و خدعه و خیانت می دانستند. اینان پیگیری آرمان عدالتخواهی، وفاداری به مردم، و پایبندی به ارزشهای اخلاقی را "ضعف" علی در رهبری سیاسی جامعه می دانستند. ولی با اینکه اینگونه داوریها برای یک پیشوای انقلابی حق جو دردناک و غم انگیز است، علی این میدان را خالی نکرد و استوار و سازش ناپذیر، آرمانها و آموزه های خود را در جامعه طبقاتی و در حاکمیت بینش سنتی سیاست پیگیری نمود، و سرانجام سنن ارزنده ای از خود در تاریخ به یادگار گذارد. وی وفاداری و برداشت متداول روزگار از 'سیاست' را چنین ارزیابی می کند:

" <u>وفا همنشین راستی است</u>، و من سپری نگاه دارنده تر از وفای به پیمان سراغ ندارم. و کسی که بداند بازگشتش چگونه است، مکر و خیانت نمی کند. <u>ما در زمانی بسر می بریم که بیشتر مردمان مکر و خیانت را زیرکی می پندارند</u> (و البته در زمان ما نیز چنین بینشی همچنان حکمفرماست، و این خود می رساند که 'زمان' در این زمینه تغییرات اساسی به ارمغان نیاورده است. و باز این دلیلی است بر اینکه نمی توان به معیار 'زمان' در سنجش و ارزیابی ماهوی بینشهای گوناگون سیاسی اعتماد نمود) **و مردم نادان ایشان** (نیرنگ بازان و پیمان شکنان) **را زیرک و سیاستمدار می خوانند. چه سودی می برند این دغل کاران؟ خدا ایشان را بکشد! شخص باهوش و کاردان** (چون من) **راه حیله و چاره هر کار را می داند و سبب اینکه حیله به کار نمی برد آنستکه امر و نهی خداوند او را از این کار باز می دارد، و او با اینکه حیله را دیده و شناخته و توانایی بکار بردنش**

را دارد آنرا ترک می کند، و کسی که در دین از ارتکاب هیچ گناهی باک ندارد (مانند معاویه و عمرو عاص) **فرصت را از دست نداده و در هر کاری به خدعه و فریب متوسل می شود "** (خطبه ۴۱ نهج البلاغه).

علی از درک و بینش مرسوم زمانه از 'سیاست' رنج می برد، و می کوشد با نگرش و روش نوین خود آنرا از پایه دگرگون سازد. در روزگار علی چهار تن بودند که بر طبق بینش متداول سنتی از 'سیاست'، در تاریخ اسلام به "سیاستمداران بزرگ عرب" شهرت یافته اند. این چهار تن عبارت بودند از: مغیره بن شعبه، عبدالله بن عباس، عمرو عاص و معاویه بن ابوسفیان. در این میان بسیاری از مردم و حتی یاران علی، "سیاستمداری" معاویه دشمن سیاسی علی و امیر یاغی شام، که فرمانروایی غدّار و نیرنگ باز بود را ستوده و به رخ علی می کشیدند. علی باز در پاسخ چنین می گوید:

" سوگند بخدا معاویه سیّاس تر و زیرک تر از من نیست. ولی او به فریب و خیانت متوسل شده گناه و نافرمانی خدا می کند. اگر مکر و پیمان شکنی امری زشت و نکوهیده نبود، هر آینه من از همه مردم در سیاست زبردست تر و زیرک تر بودم. ولی هر فریب و خیانت گناهی است بس بزرگ، و هر گناهی نافرمانی خداست، و در روز رستاخیز برای هر مردم فریب خیانت پیشه ای پرچم و نشانه ای است که به آن شناخته می شود. و سوگند بخدا من غافلگیر نمی گردم تا در باره ام مکر و حیله بکار برند، و به هنگام سختی و گرفتاری خود را نمی بازم و ناتوان و درمانده نمی شوم (اگر چه من مردم فریبی و خیانت را "سیاست" و "زیرکی" نمی دانم ولی از دانش و هوش سیاسی بهره مند بوده و شناخت کافی از نیرنگها، دسیسه ها و ترفندهای دشمنان خود دارم. بنابراین نه فریبکاری و خیانت معاویه نشانه زیرکی اوست، و نه صداقت و وفاداری من نشانه کمبود دانش و کاردانی در 'سیاست') **"** (خطبه ۹۱ نهج البلاغه).

با وجود کوشش پیگیر علی در نقد دیدگاه سنتی سیاست و آموزش اصول پایه های سیاست حق مدار به مردم روزگار خود، باز هم بسیاری از مردمان در روزگار علی و روزگاران پس از او، معاویه و امثال او را زیرک و سیاستمدار دانستند، و با این ارزیابی وارونه 'سیاست' را خواسته یا نا خواسته همسنگ فریبکاری و دسیسه بازی و مصلحت اندیشی و فرصت شناسی و خیانت پیشگی قرار داده اند. **ابن سینا**، فیلسوف و پزشک نامدار مسلمان و **ابولحسین بصری**، متکلم معتزلی بغداد، نیز نتوانستند سیاست حق مدار علی را درک نمایند و مقایسه ای ناروا داشته اند که ابن ابی الحدید شارح معتزلی نهج البلاغه در پاسخی نیک می گوید: " باید دانست که قومی که حقیقت فضل امیر مؤمنان (ع) را نشناخته اند گمان برده اند که عمر خطاب (رض) از او سائس تر بوده، هر چند که او از عمر دانشمند تر بوده. و شیخ الرئیس ابوعلی سینا در کتاب شفاء – که در حکمت پرداخته – بدین مطلب تصریح کرده است ... و شیخ ما ابوالحسین بصری نیز بدین عقیده متمایل بوده است ". در واقع آنها که سیاست **حق مدار** یا بگفته ابن ابی الحدید "حقیقت فضل" علی را نشناختند، وی را با کسانی مقایسه کرده اند که در مبانی بینش و روش سیاسی از علی جدا می شوند، و اینگونه مقایسه ها نیز غیر علمی و نارواست. امروز حتی پس از گذشت سده ها، که رشد چشمگیر علوم و فنون تبیین و سرانجام

شناسی رخدادهای تاریخی را آسانتر ساخته و بر بخشهای تاریک تاریخ هم پرتو افکنده است، باز هم بسیاری از پژوهشگران تاریخ زیر تأثیر روند سنتی سیاست از اینگونه ارزیابی های ناروا و داوری های نا عادلانه بعمل می آورند. یکی از این پژوهشگران بنام **نیکلسون** می نویسد:

" علی با آنکه برجستگیها و فضایل بسیار داشت و نشیط و هوشیار و دوراندیش و شجاع و صائب رأی و حلیم و وفادار و شریف بود، هوشیاری و صفات رجال دولتی و زمامداران را نداشت... در کار سیاست ورزیده نبود "! (تاریخ ادبی عرب).

پژوهشگری دیگر بنام **لامنس**، که با فرهنگ اشرافی خود شیوه زندگی علی را که حتی به هنگام زمامداری نیز از کارگری پرهیز نمی کرد و در زهد و پارسایی میزیست را برای یک رهبر "ننگ"! می داند، در مقایسه میان علی و معاویه با یک نگرش بسیار سطحی می گوید:

" معاویه روحی باز و فکری ترقی خواه و بی تعصّب داشت و بنیان تمدن عظیم جهانی را در اسلام گذاشت و عرب را وارث تمدن ایران و روم کرد و علی می کوشید اسلام را در همان سادگی اولیّه اش نگاه دارد "!

برای اشراف مآب واپسگرایی چون لامنس، البته زراندوزی و کاخ نشینی، مصرف گرایی و تجمّل پرستی، و فرمانروایی بر پایه زور و فریب و دسیسه، از الزامات "ترقی خواهی" و "تمدن" و بینش "بی تعصّب" سیاسی است. سیاست حق جویانه انقلابی، مردم گرایی، تقوا و عدالتخواهی، پرهیز از زورگویی و فریبکاری، تداوم رسالت پیامبر و پیگیری آرمانهای نخستین نیز "سادگی اولیه" نامیده می شود. همچنین برخی از پژوهشگران ایرانی و عرب چون **ابراهیم حسن**، **مرتضی راوندی**، **عمر ابوالنصر**، **جرجی زیدان** و **زرّین کوب** نیز ضمن تحلیل رویدادهای سیاسی صدر اسلام، چنین ارزیابیهایی را کم یا بیش از خود بروز داده اند. برای نمونه زرّین کوب در کتاب بامداد اسلام در باره سیاست مساوات جویانه علی می گوید:

" این مساوات جویی او بزرگان عرب را به خشم می آورد اما وقتی که بر وی اعتراض می کردند، پرخاش می کرد که از من می خواهید پیروزی و برتری را با جور بدست بیاورم (رد اندرز مغیره بن شعبه) در صورتی که رقیب وی معاویه از قریحه فرصت طلبی و مصلحت بینی بهره بسیار داشت و همان سبب پیشرفت بنی امیه شد "!

"قریحه فرصت طلبی و مصلحت بینی" معاویه را سبب پیشرفت بنی امیه دانستن، بدون در نظر گرفتن تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فکری و اخلاقی جامعه اسلامی پس از وفات پیامبر، غلتیدن در ورطه **ذهنیّت** و افزون بر آن نشانگر نگرش **یک بعدی** به مقوله پیشرفت و پیروزی است. شوربختانه، سیاست شناسان و پژوهشگران "امروزی" همان درک "دیروزی" ها را از سیاست دارند

و گذشت زمان تغییری در مبانی بینش سیاسی آنها ایجاد نکرده است (۱). باری، کسی که سیاست را "علم قدرت"، "روش موازنه قوا" یا "فن کشورداری" تعریف می کند و به **ماهیّت** و **کیفیّت** روابط انسانی و **جهتگیری** برنامه ها در یک سامانه سیاسی بی توجه است، حتی اگر ماکیاولی هم نباشد، از فرصت طلبی و مصلحت بینی و کاربست معیارهای ماکیاولیستی گریزی نخواهد یافت. چنین نظریه پردازی نمی تواند باور کند که 'سیاست' می تواند دانش و روش پیگیری و پیشبرد حقوق و ارزشهای انسانی در جامعه هم باشد، لذا درک سیاست حق مدار علی برایش دشوار است. تاریخ نگاران وابسته به فلسفه قدرت برداشت بهتری از واژگان کاردانی و هوشمندی سیاسی ندارند. در این رابطه همچنین **جرجی زیدان** می نویسد:

" اگر علی به سیاست بازی و حیله گری تن می داد، نه یارانش از گردش پراکنده می شدند، نه مغیره و غیره از نزدش می رفتند، نه جنگ جمل و صفین در می گرفت و نه خلافت به امویان می رسید ... عامل اصلی و مؤثری که معاویه و سایر امویان برای پیشرفت سیاست خود بکار بردند، بذل و بخشش اموال و املاک بود که بدان وسیله بر علی و فرزندانش غالب شدند چون آل علی حق و حقیقت را بهترین پناه و یار خود می دانستند و بذل و بخشش اموال عمومی را برای پیشرفت سیاست خویش پستی و نابکاری می شمردند ... " (تاریخ تمدن اسلام).

با دروغ و فریب و دسیسه، و نیز بذل و بخشش اموال خلق به اشراف عرب، شاید علی بجای پنج سال پانزده سال یا کمی بیشتر حکومت می کرد، ولی دیگر نه تنها پیشوای تاریخی سیاست حق مدار نبود بلکه با پایان دوره حکومتش از تاریخ مبارزات آزادی بخش و عدالت خواهانه ملل خاورزمین نیز گم می شد! آیا "پیروزی سیاسی" در چند سال بیشتر حکومت کردن است یا در تاریخ سیاست جهان چون ستاره ای فروزان همواره درخشیدن؟

مدعیان پیشین "انقلاب جهانی" یعنی مارکسیستها نیز بدلیل وجوه مشترک فکری و اخلاقی با جهان سرمایه داری (نگاه ماتریالیستی به انسان و جامعه)، نه تنها نتوانستند بینش نوینی از سیاست ارائه دهند و آنرا از زشتیهای سیاست قدرتهای سرمایه داری پاک سازند، بلکه خود نیز به این زشتیها آلوده شدند و 'سیاست' را همچنان از 'اخلاق' و 'معنویت' دور و جدا نگاه داشتند. پس شگفت انگیز نیست اگر تاریخ نگاران رسمی مارکسیست نیز ارزیابیهای همانندی از بینش، روش و منش پیشوای بزرگ سیاست حق مدار بعمل آورده اند. در این باره **پطروشفسکی** مورخ مارکسیست روسی در کتاب اسلام در ایران می گوید:

" علی تا سر حد شور و عشق پایبند دین بود. صادق و راستکار بود. در امور اخلاقی بسیار خرده

گیر بود، از نامجویی و طمع و مال پرستی به دور بود، و بی شک مردی دلیر و جنگاوری با شهامت بود... ولی بالکل از صفات ضروری یک رجل دولتی و سیاستمدار عادی عاری بود. غلو در خرده گیری های اخلاقی که ناشی از علل دینی بود (ترس از مسئولیت در برابر خداوند، ترس از مسئولیت ریختن خون مسلمانان) وی را از اخذ تصمیم باز می داشت و گرایشی به مدارا در نهادش ایجاد کرده بود. عقل او کاملاً تابع افکار دینی وی بود، به کندی تصمیم می گرفت و با سستی بیشتری به اجرای تصمیمات می پرداخت. ترس از اینکه به افتخار طلبی شخصی و خودخواهی متهم شود، غالباً وی را از شدت عمل و اجرای تصمیمات سخت علیه دشمنانش باز می داشت ".

پطروشفسکی از یک جهت درست می گوید! علی یک "سیاستمدار عادی" نبود که **حق** را قربانی **قدرت** سازد. وی برای نفی بنیادی 'فلسفه قدرت' و پی ریزی ستون پایه های نوینی برای 'سیاست' برانگیخته شده بود. علی از نادر رهبران تاریخ است که در راستای پیشبرد حق و عدالت نیز هرگز به سود و زیان شخصی خود و بود و نبود حکومت خویش نمی اندیشید. وی در این باره می گوید:

" به تحقیق برترین مردم نزد خدا کسی است که عمل به حق را بیشتر از باطل دوست داشته باشد گر چه حق به او زیان رساننده اندوهگینش نماید و باطل فایده رساننده بهره مندش سازد... " (از خطبه ۱۲۵ نهج البلاغه).

این اصل بنیادی، همواره و در هر شرایطی، راهنمای کنشها، گزینشها و روشهای سیاسی علی (ع) بود. هر گاه این اصل راهنمای اندیشه و رفتار انسان گردد، ستون پایه های سیاست سنتی سست و ویران می شود، 'سیاست' راه و روش حق جویی می گردد، و انسان سرانجام از سلطه تاریخی خداوندان 'زر' و 'زور' و 'تزویر' آزاد می شود. تنها با کاربست این اصل راهنماست که **حق مداری** جایگزین **قدرت مداری** در 'سیاست' می گردد. باری، تاریخ نگاران و اندیشمندان پیرو فلسفه قدرت توان درک مبانی اندیشه و رفتار سیاسی علی را نداشته و از آن انتقاد می کنند. برای سنجش دعاوی تاریخ نگاران و پژوهشگران نامبرده باید به بازنگری انتقادی رویدادهای سیاسی عصر علی (ع) نشست و راهبردها و روشهای کاربردی امام علی را که به گمان ایشان از کاردانی و هوشمندی سیاسی نشان ندارد، دوباره ارزیابی کرد. در این بازنگری ها و بررسی های تاریخی همچنین تفاوت کیفی دیدگاهها و روشهای سیاسی امام علی با پیشکسوتان سیاست "بی پدر و مادر" همچون معاویه و عمروعاص آشکار می گردد:

برکناری معاویه از فرمانروایی شام

نخستین انتقادی که در این راستا به علی (ع) گرفته شده است، برکناری معاویه سرکرده اشراف اموی از فرمانروایی شام پس از بدست گرفتن رهبری سیاسی جامعه بود. می گویند این کار معاویه را به کارشکنی، دسیسه چینی و نیرنگ بازی (بلند کردن پیراهن خونی عثمان، تحریک عوام النّاس و ...) و تدارک جنگ با علی برانگیخت، و پیدایی و رشد چالشها و تنشهای سیاسی و نظامی نیز از کارآیی و ثبات و انسجام حکومت کاست. این برکناری از نگاه سیاستمدارانی چون ابن عباس مشاور سیاسی علی و مغیره بن شعبه نیز نشانه "سیاست نشناسی" علی قلمداد می گردید. مغیره و ابن عباس، هر یک با انگیزه های متفاوت، کوشیدند علی را وادار به ابقای "موقتی" معاویه نمایند. آنها خطر وی را گوشزد می کردند و علی را پند می دادند که تا بر اوضاع مسلط نشده است، معاویه را برکنار نکند. ولی پایبندی علی به آرمانهای آزادی و عدالت، و وفاداری وی به پیمانی که با مردم بسته بود، مانع شد که او خواسته های جنبش انقلابی مردم را نادیده گرفته و کارگزاران فاسد نظام پیشین یا غارتگران اموال خلق را بر سر کار نگه دارد. علی در مسیر انجام مسئولیتهای خود نیز چنانچه در خطبه ۱۲۵ می گوید، به سود و زیان شخصی خود نیز نمی اندیشید. به گفته دکتر **طه حسین** پژوهشگر مصری:

" علی از معدود مردانی است که در راه حق گذاری به این امر نمی اندیشید که سرانجام این کار مرگ است یا زندگی، غلبه است یا شکست ".

پس علی به اندرزگویان خود خاطرنشان ساخت که معاویه را حتی دو روز هم بر فرمانروایی شام نگه نخواهد داشت. ابن عباس که پایداری و اراده استوار علی را در برکناری معاویه و سایر حکام ناشایست نظام پیشین مشاهده کرد، گفت:

" ای امیرالمؤمنین مردی شجاع هستی ولی در جنگ رأی و سیاست و تدبیر نداری**!**... بخدا اگر از من بپذیری من آنها را چنان حیران و گرفتار خواهم کرد که هر چه در آخر کار بدان دچار شوند با آغاز کار تطبیق نمی شود، و در چنین تدبیری که بر عهده من است هیچ نقص و ایراد و گناهی متوجه تو نخواهد شد ".

اما علی که شناخت بهتری از پیشینه، ماهیّت و اهداف معاویه و فرقه اشرف اموی داشت، و افزون بر این نمی خواست چهره زیبای حق جویی و عدالتخواهی را به زشتی فریبی بیالاید که هرگز در برخورد با معاویه نمی توانست کارآیی داشته باشد، بوی گفت:

" من از خرده کاریهای تو و معاویه به دورم و به این چاره جوییها اعتقادی ندارم " (طبری، ابن اثیر).

در سوی دیگر مغیره بن شعبه بود که اساساً انگیزه های درستی نداشت. وی که در دل خواهان ابقای درازمدت معاویه بود خود را همنظر با ابن عباس، که تنها به ابقای کوتاه مدت معاویه تا هنگام تسلط علی بر اوضاع سیاسی و سپس برکناری بی دردسر وی می اندیشید، نشان داد. ولی علی (ع) که برخلاف ارزیابی پژوهشگران "سیاست شناس" از شناخت و هوش سیاسی بالایی برخوردار بود، بخوبی به انگیزه ناپاک مغیره پی برد. ریاکاری و گرایش اشرافی مغیره نزد علی نمایان گردید، و مغیره برای گریز از پیامدهای آن کوشید نظر خود را تغییر دهد ولی علی انگیزه پنهان وی را نمایان ساخت. **ابن خلدون** در این باره می گوید:

" برای فرار از تزویر و زراندوزی که منافی اسلام است مغیره بامداد نزد علی آمد و گفت دیروز مطلبی را بعنوان مشورت با تو در میان نهادم ولی سپس در باره آن تجدید نظر کردم و دریافتم که نظر من مبنی بر حق و خیرخواهی نبوده است. حق در همان است که تو اندیشیده ای! علی گفت: نه بخدا، بلکه می دانم که تو دیروز پندی خیرخواهانه دادی و امروز برخلاف آنچه در دل داری پند می دهی. ولی دفاع و حمایت از حقیقت مرا از مشورت و خیرخواهی تو باز داشت ".

مغیره پس از اینکه دستش رو شد و برگهای دسیسه و ترفند "سیاسی" اش نیز در اثر آگاهی و هوشیاری علی تمام سوز شد، آشکارا به خیانت کشیده شد که آنرا بعدها چنین توجیه کرد: " من از روی خیرخواهی نظری دادم نپذیرفت. پس دغل و خیانت کردم "!

معاویه امیری نبود که به فرمانروایی شام بسنده کند. وی سودای "خلافت پیامبر"! در سراسر سرزمینهای اسلامی را در سر داشت، کما اینکه پس از شهادت علی و بیعت مردم با امام حسن نیز حاضر به بیعت با وی نشد و در پاسخ به نامه وی نوشت:

" ... اگر من می دانستم که تو برای خلافت بیش از من شایسته هستی آنرا به تو واگذار می کردم ولی تو به این امر مهم نمی توانی قیام کنی ... ".

باری، معاویه که به گفته زرّین کوب "از قریحه فرصت طلبی و مصلحت بینی بهره بسیار داشت"، هیچگاه این تنها فرصت تاریخی را که پس از کشته شدن عثمان بدست آمده بود از دست نمی داد; چه ابقاء می شد و چه برکنار، هرگز از بار کردن خون عثمان بر گردن علی و ادعای خونخواهی "خلیفه شهید" و قصاص قاتلان عثمان چشم پوشی نمی کرد. معاویه خوب می دانست که اگر امروز ادعای خود را مطرح نکند، فردا خیلی دیر است و این فرصت گرانبهای تاریخی جهت دستیابی به خلافت

برای همیشه از دست می رود. معاویه اساساً با همین نیّت بود که چندین هزار نیروی مسلح خود را در مرزهای شام نگه داشت و به یاری پسر عموی خود نفرستاد تا شورشیان کار او را ساختند. عثمان نیز به انگیزه پنهان معاویه پی برده بود. **یعقوبی** در این باره می نویسد:

" عثمان در ایّام محاصره به معاویه نوشت و از او خواست با شتاب نزد وی آید. پس معاویه با ۱۲ هزار سپاه رهسپار مدینه شد (سپاه را در مرزهای شام نگه داشت و خود نزد عثمان آمد) چون از شماره لشکر پرسید، گفت: آمده ام که رأی ترا بدانم و آنگاه ... ایشان را به مدینه آورم. عثمان گفت: نه بخدا قسم، لکن تو خواستی که من کشته شوم پس بگویی که منم صاحب خون! برگرد و مردم را نزد من برسان. پس بازگشت و بسوی او نیامد تا کشته شد ".

عمروعاص مشاور سیاسی معاویه نیز وقتی خبر قتل عثمان و بیعت مردم با علی را شنید، در نامه ای معاویه را به خونخواهی عثمان تشویق کرد: " وقتی ترا از همه چیز که در قبضه داری برهنه کند چه خواهی کرد؟ زود و سریع اقدام کن "!

معاویه و دستگاه اموی از دیرباز پایه های حکومت موروثی خود را در شام مستقر کرده و در پی گسترش آن به سراسر جهان اسلام و بدست گرفتن نهاد خلافت بودند. از سوی دیگر علی بدنبال انقلابی بر سر کار آمده بود که برکناری معاویه و حکام مستبد و غارتگری مانند او از خواسته های اساسی آن بود. پس با توجه به اهداف و شرایط متفاوتی که در هر دو سوی جبهه نبرد حاکم بود، پذیرش پیشنهاد ابن عباس توسط علی نه تنها کمکی به سست کردن پایه های قدرت امویان در شام نبود، بلکه قدرت آنها را **مشروع** و قانونی می نمود. ابقای معاویه همچنین نتایج منفی و زیانباری نیز برای علی داشت که نزد توده های انقلابی، "ریاکار" و "جاه طلب" و "سازشکار" جلوه می کرد و در پی آن پایگاه اجتماعی خود را نیز از دست می داد. ترفند ابن عباس نمی توانست در باره معاویه کارآیی داشته باشد، و معاویه نیز فرصت شناس تر از آن بود که از این فرصت طلایی بدست آمده بیشترین بهره سیاسی را نبرده و به دام ترفند ابن عباس بیفتد. معاویه تنها به بهانه خونخواهی پسر عمویش عثمان بود که می توانست در میان مردمی با فرهنگ و سنن ریشه دار قبیله ای، سرپیچی از فرمان خلیفه مشروع را توجیه کند. وقتی که شامیان به معاویه اعتراض می کردند که " چرا خود را از علی شایسته تر می دانی؟ به سابقه در اسلام و یا به یاری و همراهی پیامبر؟ "، می گفت: " نه! بلکه به این دلیل که پسر عموی عثمان مقتول هستم و صاحب خون او "! چنین برهان پستی نیز در عصر حاکمیت ارزشهای قبیله ای و کمبود آگاهیهای سیاسی و اجتماعی می توانست بسیاری را فریفته و متقاعد سازد.

باید دانست که کاربست روشها و راهبردهای همانند از سوی نیروهای سیاسی ماهیتاً ناهمانند نتایج یکسانی برای آنها به ارمغان نمی آورد. اگر "قریحه فرصت طلبی و مصلحت بینی" معاویه فرضاً "سبب پیشرفت بنی امیه" بعنوان یک فرقه اشرافی زورمدار می شود، برای یک رهبر انقلابی مردم گرا و حق جو چون علی (ع)، که صادقانه پیگیر حقوق مردم، ارزشهای انسانی و عدالت اجتماعی است، نه تنها سبب پیشرفت و پیروزی نمی شود بلکه زمینه شکست سیاسی، تاریخی و عقیدتی وی را نیز فراهم می آورد. اهداف و آرمانهای انقلابی و انسانی، روشها و راهبردهای ویژه خود را طلب می کند. این حقیقت را احزاب کمونیست، انقلابیون سنتی و بسیاری از "مبارزان راه استقلال و آزادی و عدالت" در ایران و جهان معاصر درک نکردند و گرفتار **بحران مشروعیّت** سیاسی و ایدئولوژیکی شدند. برای نمونه محتوای پیشنهاد مغیره و ابن عباس به علی را می توان در پیشنهاد **استالین**، از رهبران "کمونیسم بین الملل" و پدر سیاست چپ سنتی معاصر، به مارشال **تیتو** رهبر انقلابی یوگسلاوی نیز دید. ما اکنون نمی دانیم که ابن عباس چگونه می خواست معاویه و دیگر حکام ناشایست دوره عثمان را "چنان حیران و گرفتار" کند "که هر چه در آخر کار بدان دچار شوند با آغاز کار تطبیق" نشود، ولی پیشنهاد و روش استالین نمونه بسیار پستی از اینگونه شگردهاست. باری، استالین در رابطه با تشکیل حکومت جدید یوگسلاوی کوشید تیتو را به قبول بازگشت پادشاه راضی کند. تیتو تعریف می کند:

" از شنیدن این پیشنهاد خون به کله ام زد. با این همه خویشتن داری کردم و جواب دادم این امر امکان پذیر نیست زیرا در یوگسلاوی پادشاه مظهر خیانت بشمار می رود و مردم قیام خواهند کرد... استالین با خونسردی سخنان مرا شنید و سپس گفت: لازم نیست او را برای همیشه برگردانی، موقتاً او را در دست بگیر و در اولین فرصت کاردت را در پشتش فرو کن! " (آندره فونتن، تاریخ جنگ سرد، ص ۲۵۷-۲۵۸) (۲).

پایبندی و وفای یک رهبر انقلابی مردمگرا به اصول راهنما، پیمانهای سیاسی و ارزشهای اخلاقی نه تنها نشانه کمبود دانش و هوشیاری سیاسی نیست، بلکه با توجه به اصل سازگاری ضروری 'اهداف' با 'روشهای کاربردی'، دقیقاً از دانش و هوشیاری سیاسی بر می خیزد. بنابراین اگر پاره ای از پژوهشگران تاریخ سیاسی ایران و اسلام مدعی می شوند که علی می توانست بر دشمن سیاسی خود پیروز گردد و به اهداف و آرمانهایش جامه عمل بپوشاند مشروط بر آنکه از "زندگی ساده"، "مساوات جویی" و "خرده گیریهای اخلاقی" دست می کشید، "صفات ضروری یک رجل دولتی و سیاستمدار عادی" و "قریحه فرصت طلبی و مصلحت بینی" کسب می کرد، و یا بزبان ساده **زور** و **ستم** و **فریب** و **سازش** و **دسیسه** را پایه کار خود می ساخت، باید در دانش و هوش سیاسی آنها قویاً تردید کرد!

www.Parsbook.Org

آخر چگونه علی می توانست با ترفند و فریب و بخشش اموال مردم به اشراف عرب، و یا بقولی "فرصت طلبی و مصلحت بینی"، ستون پایه های سیاست سنتی را ویران کند و 'سیاست' را راه و روش پیگیری حق و عدالت گرداند؟

تفاوت کیفی علی و معاویه در بینش و روش سیاسی را از ادعاهایی که بر یکدیگر دارند، بهتر می توان شناخت. علی بی هیچ واهمه، چشمداشت و پنهانکاری، که در رویکرد های "رجال دولتی و زمامداران" بسیار دیده می شود، ماهیّت و اهداف سیاسی، اجتماعی و اقتصادی امویان را اینچنین به مردم می شناساند:

" مقصود آنان (امویان) **از جنگیدن با شما آنستکه حکومت ستمگرانه و دد منشانه ای را بر شما تحمیل کنند و مردم را وادارند که آنان را اربابان خود بدانند و نوکری کنند. می خواهند خدا پرستان را چون ابزار فرا چنگ آرند و به کار** (بهره ده) **گمارند، و اموال امّت را مایه کامرانی و خوشگذرانی خود سازند ".**

و نیز در نامه ۶۲ نهج البلاغه می گوید:

" ... اندوه من آنستکه بر کارهای این امّت بیخردان و بدکاران دست یابند، مال خدا (اموال مردم) **را در چنگ خویش ابزار قدرت کنند، بندگان خدا را به بندگی گیرند، با انسانهای صالح و نیکوکار بجنگند و از تبهکاران حزب بسازند... ".**

دعاوی علی که پس از گسترش سلطه بنی امیه در سرزمینهای اسلامی تماماً تحقق یافت، نشانگر شناخت واقع بینانه وی از ماهیّت و کارکرد اجتماعی و انگیزه های سیاسی حزب اموی است. اما ادعای معاویه بر علی چیزی جز یک **دروغ** بزرگ برای فریب دادن و گمراه کردن مردم نادان نبود: علی مردم را بر عثمان خلیفه پیغمبر شورانید تا او را بکشند و سپس بر کرسی زمامداری بنشیند، وگرنه چرا قاتلان عثمان را قصاص نمی کند یا به من که صاحب خونم تحویل نمی دهد؟! معاویه قرنها پیش از **گوبلز** وزیر تبلیغات **هیتلر** دانسته بود که دروغ هر چه بزرگتر باشد اگر پیوسته تکرار گردد باورش برای عوام النّاس آسانتر می شود! دستگاههای تبلیغاتی حزب اموی پس از قتل عثمان کاری جز پراکندن و تکرار پیوسته این دروغ بزرگ نداشتند. به این ترتیب چگونه می شد معاویه را که با برنامه و نقشه قبلی پیش آمده و با توسّل به دروغ و دسیسه و خیانت در اموال عمومی در پی دستیابی به قدرت سیاسی زیر نام "خلافت" است، با ابقای موقتی فریفت و "حیران و گرفتار" ساخت؟ چگونه معاویه نیرنگ باز این "حقیقت تلخ" را در "مدارای شیرین" علی نمی دید و از این فرصت بزرگ تاریخی چشم پوشی می کرد؟ معاویه خود بهتر از هر کس می دانست که علی در قتل عثمان هیچ نقشی نداشت. وانگهی قتل عثمان هم در روند یک جنبش گسترده مردمی روی داده بود و پیگرد

قضایی آن نیز آسان نبود. کما اینکه معاویه پس از دستیابی به "خلافت"، در برابر اصرار دختر عثمان که خواستار قصاص خون پدر بود، گفت:

" برادر زاده عزیز این کار مقدور نیست، زیرا مردم به شرطی قبول فرمان کرده اند که از امان و اغماض ما بهره مند شوند. من و مردم هر دو تظاهر می کنیم. حقیقت زیر این صورت سازی نهفته است. ما تظاهر به حلم و گذشت می کنیم و زیر آن خشم پنهان است، و مردم تظاهر به اطاعت می کنند و زیر آن کینه و نفرت خفته است. اگر علیه آنها دست به شمشیر ببریم آنها هم شمشیر خواهند کشید و من نمی دانم عاقبت کار به کجا خواهد رسید. آیا ترا کفایت نمی کند که بجای زن معمولی، دختر عموی خلیفه وقت باشی؟ "!

سازش نکردن با "اشرافیت نوین مسلمان"

مورد دیگری که "نخبگان سیاست" آنرا نشانه کمبود کاردانی سیاسی علی می دانند، عدم سازش با نمایندگان "اشرافیت نوین مسلمان" بویژه طلحه و زبیر است. می گویند علی می توانست با واگذاری پست فرمانداری برخی شهرها به آنها از سرکشی و پیمان شکنی ایشان و سرانجام جنگ جمل جلوگیری کند. نخست باید نگاهی کوتاه به شکل گیری تاریخی جریان "اشرافیت نوین مسلمان" انداخت:

بسیاری از "صحابه" در نتیجه رخدادها و تحولات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی پس از پیامبر، بویژه در پی "فتوحات اسلامی" و ثروتهای سرشاری که با گسترش جغرافیای سیاسی اسلام به مدینه سرازیر گشت، و سیاستهای ناعادلانه اقتصادی که در خلافت عثمان تشدید شد، به ثروت و مکنت فراوانی دست یافتند و از انگیزه ها و آرمانهای نخستین فاصله گرفتند. باری، یک طبقه اشرافی نوین مرکب از "صحابه" در جامعه اسلامی پا گرفت که در کنار اشراف اموی (اشرافیتی که شرفش پایمال انقلاب توحیدی اسلام شده بود ولی از ضعف دستگاه خلافت بهره گرفت و به بازسازی موقعیت اجتماعی خود همّت گمارد) به استثمار توده مردم از عرب و عجم می پرداخت. اینان که نان صحابه بودن و گذشته مبارزاتی خود در کنار پیامبر را می خوردند، امید داشتند که پس از عثمان نیز همچنان موقعیت اقتصادی – اجتماعی و سیاسی خود را حفظ کرده و در صورت امکان به سطح "خلافت" و رهبری سیاسی جامعه نیز ارتقاء دهند. اینان خود از کسانی بودند که شورشیان را به قتل عثمان تحریک می کردند. عایشه، که خلافت را برای پسر عمویش طلحه بن عبدالله یا شوهر خواهرش زبیر

بن عوام می خواست، پیوسته با شعار **"قتلوا نعثل"** (پیرکفتار را بکشید) مردم را به قتل عثمان بر می انگیخت. هنگامی هم که خبر قتل عثمان را شنید به تصوّر اینکه خلافت به طلحه یا زبیر خواهد رسید، شادی بسیار کرد. ولی آنگاه که دانست مردم فریب همنوایی ظاهری اشرافیت نوین را نخورده و هجوم گسترده بسوی علی برده و با او بیعت کرده اند، گفت:

" عثمان مظلوم کشته شد، بخدا انگشت عثمان به همه کشندگانش می ارزید "! گفتند: " یا امّ المؤمنین این تناقض را چگونه تعبیر کنیم؟ "، گفت: " راست است که عثمان خطا کرد و گناهکار شد ولی بدست مهاجمین تؤبه کرد و بیگناه و مظلوم به قتل رسید "!! (۳).

طلحه به هنگام محاصره خانه عثمان، شورشیان را به بالا رفتن از دیوار خانه و قتل وی تشویق می کرد. عثمان که نمک نشناسی طلحه را دید، می گفت:

" وای بر طلحه که دیروز آن همه مال از من گرفت و امروز قصد جان من دارد ". عثمان نمی دانست که در سیاست سنتی، 'وفاداری' آنگاه ارزشمند است که با 'منافع' و 'مصالح' همراه باشد، و "امروز" منافع و مصالح طلحه در نابودی عثمان بود! عمروعاص در این باره می گوید:

" بخدا سوگند چوپانی را در مدینه ندیدم مگر آنکه به کشتن عثمان برانگیختم "، و هنگامی که خبر قتل عثمان را شنید گفت: " با اینکه در مدینه نبودم ولی عثمان را کشتم... "!

معاویه نیز چنانچه پیشتر آمد، در تمامی دوران شورش و محاصره به عثمان یاری نرساند تا کشته شود و سپس خون او را دستاویز سرکشی و طغیان خویش ساخته و به هدف دیرینه خود دست یابد. ولی نیروی اجتماعی انقلابیون مانع از کارآیی دسیسه و نیرنگ نخبگان سیاست سنتی شد و علی پیشوای سیاست حق مدار را بر مسند رهبری جامعه اسلامی نشاند. اگر این نیروی مردمی بعنوان یک پارامتر تعیین کننده در کار نبود، باز هم همچون گذشته 'زد و بند' و 'دسیسه' صحنه گردان می شد، و باز هم علی از رهبری سیاسی جامعه باز می ماند. طلحه و زبیر نیز زیر فشار توده های انقلابی که قاطعانه رهبری علی را خواستار بودند، با علی بیعت کردند ولی چون دیدند که در حکومت بر آمده از انقلاب راهی و جایی ندارند، به پیمان شکنی و سرکشی روی آوردند، از نفوذ معنوی عایشه با لقب "امّ المؤمنین" استفاده کردند و به تدارک جنگ جمل پرداختند. آنان ناخرسندی خود را چنین ابراز می کردند که ما عثمان را به کشتن دادیم و علی در خانه نشیمن گرفته بود، حال که به خلافت رسیده و فرمانداری بصره و کوفه را می خواهیم نمی دهد! در اینجا باز هم ابن عباس به علی پیشنهاد داد که با واگذاردن فرمانداری بصره و کوفه به طلحه و زبیر، آنها را خشنود سازد. در

این باره نیز علی دو گزینه در پیش روی داشت: یا خواسته های مردم به خروش آمده و آرمان عدالت را دنبال کند و ناگزیر دست زورمندان و زرسالاران را از سر مردم کوتاه نماید، و یا اینکه با نادیده گرفتن انگیزه های قیام مردم و زیر پا نهادن اصول سیاست حق مدار خود به سازش با اشرافیت استثمارگر بغلتد و به مشارکت نمایندگان آنها در حکومت تن دهد. با گزینه دوم شاید علی از دردسر آفرینی های آنها آسوده می شد ولی پایگاهش را در میان توده محروم تاریخاً از دست می داد. بیشتر کسانی که پیشنهاد سازش با "اشرافیت نوین مسلمان" را می دادند، طلحه و زبیر را همان صحابه وفادار و پاکباز "دیروز" پیامبر می دانستند و متوجه دگردیسی آنها طی این سالها و نیز انگیزه ها و اهداف "امروز" آنها نبودند. ولی علی که تحولات پس از پیامبر را با ژرف نگری دنبال کرده و از دگردیسی رجال سیاسی اسلام شناخت واقع بینانه ای داشت، در برابر پیشنهاد ابن عباس خنده ای کرد و گفت:

" وای بر تو ای پسر عباس! بصره و کوفه از نظر مالی و انسانی بسیار غنی اند. اگر طلحه و زبیر فرمانروای این دو ایالات شوند، آدمهای تهی مغز و بی ایمان را تطمیع کرده و به آنان میدان می دهند و ضعیفان را زیر فشار گذارده خرد می کنند و بر قدرت و مکنت زورمندان می افزایند ".

علی در راستای سیاست اقتصادی خود، توسعه بر بستر عدالت اجتماعی، حتی املاک و اراضی وسیع طلحه و زبیر را در عراق ضبط و به مالکیت اجتماعی مسلمانان بازگرداند. علی اساساً از دیرباز زمینهای کشاورزی عراق را که بسیار مرغوب و حاصلخیز بودند، در مالکیت جامعه می دانست و به پیشنهاد او بود که عمر نیز به این کار اقدام کرد و اجازه نداد تا اراضی عراق پس از فتح به مالکیت خصوصی صحابه و مجاهدان در آید.

در این باره و نیز در مورد برکناری معاویه باید یادآور شوم که اصولاً انقلاب سیاسی و پی ریزی سامانه نوین حکومتی با شرکت مهره های وفادار به نظام ارتجاعی پیشین ممکن نیست. دگرگون کردن دستگاه دیوانی کشور و ضابطه مند ساختن آن، از ضروریات یک انقلاب راستین سیاسی – اجتماعی است. برکناری مدیران، فرمانداران و کارگزاران 'فاسد'، و گماردن کارمندان 'صالح' و کاردان بجای آنها نیز نخستین گام در این راه بشمار می رود. به هیچ بهانه ای از قبیل "تاکتیک سیاسی"، "مرحله بندی و خواسته های حداقلی"، "عدم تکامل مبانی عینی انقلاب"، "عقلانیت سیاسی" یا "بازی برد – برد"، "پرهیز از خشونت" و ... ، <u>بهانه هایی که در میان گرایشهای گوناگون سیاست سنتی بسیار رایج است</u>، نمی توان از حقوق مردم به سود خائنین و غارتگران اموال عمومی چشم پوشی کرد و "زیرک" و "سیاستمدار" لقب گرفت! در اندیشه و رفتار نوین سیاسی (سیاست حق مدار)، 'اخلاق' به 'سیاست' گره می خورد و لذا خیانت یک رهبر به پیمانی که با مردم و آرمان آنها

www.Parsbook.Org

بسته است، و سازش وی با اربابان 'زر' و 'زور' (چپاولگران و گردنکشان)، بهیچ وجه توجیه کردنی نیست. همچنین باید پیوسته به یاد داشت که کاربرد فریب و دسیسه و خیانت از سوی یک جریان سیاسی هرگز به مرحله **استقرار** حکومت محدود نخواهد شد، بلکه چنین جریانی برای تداوم و **استمرار** حکومت خود نیز نیاز حیاتی به فریب و دسیسه و خیانت، حتی در ابعادی بزرگتر، پیدا خواهد کرد و سرانجام از حقوق مردم و آرمانهای نخستین دیگر چیزی بر جای نمی ماند.

تقسیم برابر بیت المال، یکسان دانستن مردم در حقوق و رفع تبعیضات

براندازی تبعیضات حقوقی عصر عثمان و پیگیری برنامه عدالت اقتصادی – اجتماعی نیز نزد پیروان سیاست سنتی به کمبود هوشمندی سیاسی علی برگردانده می شود. البته از کسانی که کارکرد نهاد حکومت را اداره و حفظ و تثبیت 'وضع اجتماعی موجود' (که بر پایه تبعیض و بیعدالتی شکل گرفته است) می دانند، نمی توان انتظار داشت که عدالتخواهی و مساوات جویی علی را "زیرکی" بدانند. باری، اندرزگویان به علی گفتند:

" هنگام تقسیم اموال به آدمهای سرشناس حق بیشتری بده، و آنها را که عرب هستند بر بردگان و عجمان مقدم بدار. با این رفتار از کسانی که با تو مخالف هستند آسوده خواهی شد و پشتیبانی و حمایت آنها را جلب خواهی کرد ".

پاسخ علی نیز که 'سیاست' را در پیوند با 'اخلاق'، 'حقوق' و 'آرمان' های انسانی فهم می کند و برداشت یک بعدی مادی از "پیروزی سیاسی" ندارد، روشن است:

" فرمان می دهید که از راه ستم پیروزی بدست آورم، آنهم ستم بر مردمی که مرا بر خود حکومت داده اند؟ سوگند بخدا مادام که تفاوت شب و روز برقرار است و ستاره ای در آسمان ستاره ای را قصد می کند (یعنی هرگز) **این کار را نخواهم کرد. اگر بیت المال ثروت شخصی من هم بود، آنرا یکسان میانشان تقسیم می کردم. پس چگونه** (یکی را بر دیگری برتری دهم) **در حالیکه مال از آن خداست** (و به همه مردم تعلق دارد) **".**

علی پس از آنکه مبانی فلسفه سیاسی خود را در این باره بیان می کند، به طرح دلایل عدم اختصاص سهم بیشتر برای "افراد سرشناس" می پردازد:

" آگاه باشید که بخشیدن مال به غیر نیازمند ناروا و اسراف است، و دهنده اش را در دنیا (نزد فرا دستان جامعه

و دارندگان فرهنگ اشرافی) **بلند مرتبه می گرداند و در آخرت او را پست و بی مقدار می سازد** ".

علی در پایان این گفتار نغز به ابطال برهان نخبگان سیاست سنتی که در خشنود داشتن اشراف و فرادستان، پشتیبانی سیاسی و یاری این گروه به هنگام پیشامد سختیها و تنگنا ها را انتظار دارند، پرداخته و نشان می دهد که درست برخلاف کوته فکری اندرزگویان و "پژوهشگران تاریخ سیاسی" از هوش سیاسی – اجتماعی و آینده نگری بالایی نیز برخوردار است:

" **و هیچ مردی مال را بیجا صرف نکرد و به بی نیاز نداد مگر آنکه او را از سپاسگذاری و قدر شناسی آنها باز داشت و دوستی آنها برای غیر او بود. پس اگر روزی پاشنه او بلغزد** (در آستانه سقوط قرار گیرد) **و به یاری و همراهی آنها نیازمند باشد، آنها بدترین یار و سرزنش کننده ترین دوست می باشند** " (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۶).

اشراف و طبقات فوقانی جامعه معمولاً برای **پیمان** و **وفا** ارزشی قائل نیستند و جز به **منافع** و **مصالح** خویش نمی اندیشند. دوستی پایدار و سپاسگذاری قلبی آنها را نمی توان به هیچ بهایی خرید. در تجربه حکومت عثمان هم می بینیم که چگونه اشراف و بزرگان عرب با اینکه از بخششهای بیدریغ عثمان بهره مند بوده اند، وی را در برابر مخالفانش تنها گذاشته و به قتل او راضی هستند. باری، تاریخ نگاران متأثر از سیاست سنتی و باورمندان به فلسفه قدرت به این دلیل مواضع عادلانه اقتصادی – اجتماعی امام علی را نشانه کمبود هوشیاری سیاسی وی می دانند که بزرگان عرب را به خشم آورده و به دشمنی با حکومت نوبنیاد خویش بر انگیخت. ولی در بینش و روش نوین سیاسی (سیاست حق مدار)، "پیروزی سیاسی" از راه ستم بر مردم و اعمال تبعیض و بیعدالتی، فاقد هر گونه ارزش و فرجام نیکویی است. و این هم پیام و آزمونی تاریخی در راستای استواری ستون پایه های نوین سیاست بود. نگاه تنگ **یک بعدی، سطحی** و **کوتاه مدت** نخبگان سیاست سنتی به "پیشرفت" و "پیروزی"، مانع از فهم این حقیقت تاریخی است که پیشبرد هر آرمانی به راهبردهای ویژه خود نیازمند است و با کاربست راهبردها و رویکردهای تبعیض آمیز در جامعه نمی توان در مسیر پیشبرد آرمان همبستگی و عدالت اجتماعی کسب پیروزی نمود. ممکن است گفته شود که اصولاً پیشبرد آرمان همبستگی و عدالت اجتماعی نیازمند برنامه ریزی بلند مدت و تحوّل "گام به گام" است، و حکومت انقلابی عدالتخواه نخست باید استواری جوید. این سخن، که در مورد حل برخی تضادهای بغرنج اجتماعی در شرایط معیّن تاریخی درست است، گاه بهانه و توجیهی می شود برای سازشکاری، کوتاهی در انجام مسئولیتها و وفای به پیمانها. در مورد برنامه خاص مساوات جویانه علی باید دانست که حفظ ستمها و تبعیضهایی که سرچشمه خروش مردم و انقلاب سیاسی بوده است،

گامی بود واپسگرایانه که چه بسا حکومت نوبنیاد علی را هم بر باد می داد! وانگهی تقسیم برابر بیت المال در جامعه ای که هنوز رهبری پیامبر را از یاد نبرده است، آرمان دوردستی نبود که نیازمند برنامه ریزی بلند مدت و تحوّل "گام به گام" باشد. پس اگر آرمان علی قسط و عدالت اجتماعی بود، این آرمان هرگز با تثبیت تبعیضات گذشته دست یافتنی نمی گردید. و اگر استواری و ماندگاری حکومت علی را از پیش نیازهای پیگیری این آرمان بدانیم، تبعیضهایی که تنها خشنودی زورمندان و فرادستان نظام پیشین اما ناخشنودی گسترده توده مردم را در پی می داشت، پایه های حکومت نوبنیاد انقلابی را نیز به شدّت سست و لرزان می گرداند. بدین ترتیب نه از آرمان علی نشانی بر جای می ماند، نه از سیاست حق مدار او و نه چه بسا از حکومت نوبنیادش!

در پاسخ به سه انتقاد یاد شده که از سوی برخی از "نخبگان سیاسی" عصر علی و پژوهشگران تاریخ اسلام به رویکردها و روشهای سیاسی – حکومتی علی (ع) شده است، همچنین باید بگوییم که در سیاست حق مدار میان **هدف** و **روش** پیوندی ناگسستنی، ژرف و اندام واره برقرار است، به گونه ای که متقابلاً بر یکدیگر تأثیر می گذارند. اما آنچه در این میان نقش تعیین کننده دارد، **روش** است. هدف واقعی آن چیزی نیست که از پیش در مرامنامه ها و برنامه های سیاسی معیّن و مدوّن می شود. هدف واقعی از درون همین روشهای کاربردی بیرون آمده و عینیّت می یابد. دریافت این حقیقت تنها هنگامی آسان می گردد که 'سیاست' در پیوند و سازگاری با 'اخلاق' بازشناسی شود.

نا باوری به "پنهانکاری"

از دلایل اساسی که منتقدین بر مبنای آن علی را "فاقد صفات سیاسی ضروری برای یک زمامدار" می دانند، نا باوری علی به پنهان سازی اهداف، انگیزه ها، راهبردها، روشها و برنامه های سیاسی و حتّی نظامی اش از مردم است. وی عمیقاً بر این باور بود که **"پیشرو و پرچمدار هر قومی باید با مردم خود صادق باشد"** تا از این رهگذر همبستگی اجتماعی پدیدار گردد (نهج البلاغه، ص ۳۲۵). علی از همان روز نخست زمامداری؛ اهداف، برنامه ها و دیدگاههای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی خود را بی پرده و آشکار با مردم در میان گذاشت. وی به آنچه در سیاست سنتی "پنهانکاری" و "دیپلماسی پنهان" نامیده می شود باور نداشت.

ریاکاری و دورویی که امروز در فرهنگ سیاسی زیر نام "پنهانکاری" شناخته می شود، از هزاران سال پیش تاکنون از ستون پایه های اندیشه و رفتار سیاسی نیروهای زورمدار و بهره کش جامعه بوده

و امروز نیز "چپ" و "راست" زمانه ما هر دو به آن وفادارند. برای ردیابی تاریخی ریاکاری و دورویی بهتر است از سیاست در تمدنهای کهن آغاز کرده و نخست بینش و روش سیاسی یکی از پادشاهان باستانی خاور زمین را بنگریم. آزورو که در حدود ۳۴۰۰ سال پیش پادشاه سرزمینی بنام آمورو واقع در خاورمیانه بود، خطاب به **سینوهه** پزشک مصری (۴) راهبرد و روش سیاسی خود را در رابطه با آزاد کردن سوریه از سلطه مصر چنین بیان می کند:

" من به مردم سوریه اینطور القاء می کنم که آنها برای این به وجود آمده اند که آزاد زندگی کنند و آزادی چیزی است که از غذا و لباس و خانه و جان بیشتر ارزش دارد و مردم در اثر تلقینات من این حقیقت را قبول می نمایند و بقدری معتقد و علاقمند به آزادی می شوند که حاضرند در راه آن از جان خود بگذرند... طولی نمی کشد که در تمام سوریه جز یک عقیده بوجود نمی آید و آن اعتقاد به آزادی است و سکنه سوریه نمی فهمند که اعتقاد به یک چیز موهوم دارند برای اینکه آزادی چیزی است که برای ملت سوریه و هیچ ملت دیگر وجود ندارد بلکه دستاویزی است که من بدان وسیله مردم را اغفال می کنم ... تو که یک پزشک هستی نمی توانی بفهمی که هیچ زمامدار عقیده به آزادی ندارد بلکه با این عنوان مردم را فریب می دهد تا اینکه بتواند خود حکومت نماید و من به مردم سوریه می فهمانم که باید آزاد شوند و آزادی را بدست نمی آورند مگر اینکه علیه مصر متحد باشند و وقتی سکنه سوریه متحد شدند و به تصور خودشان آزادی را بدست آوردند غافل از این هستند که برای من آزادی بوجود آورده اند تا اینکه بر آنها حکومت کنم و آنان باید مثل همیشه زحمت بکشند و خراج بدهند منتهی در گذشته خراج را مصر از آنها می گرفت و بعد من از آنها خراج می گیرم و پیوسته به آنها می گویم که شما سعادتمند تر از تمام ملل جهان می باشید زیرا آزاد هستید و آنها نیز به همین عنوان واهی دلخوش می شوند... یکی از بهترین وسایل برای مشغول کردن ملت اینستکه به او بگویند تو آزاد هستی... و عمده این است که آنقدر یک موضوع را در گوش مردم فرو بخوانند که در روح آنها جا بگیرد " (سینوهه پزشک مخصوص فرعون، ولتاری، ص ۳۶۴-۳۶۵).

دقت در سخنان پادشاه آمورو و مقایسه آن با نمونه های امروزی بخوبی نشان می دهد که چگونه اربابان سیاست سنتی از گذشته های بسیار دور تاکنون از آرمانهای بزرگ بشری چون آزادی، عدالت و غیره، که خود در ژرفای اندیشه های "پنهان" خود هیچ اعتقادی به آنها نداشته و آنها را "موهوم" می پندارند، بعنوان یک **ابزار** سیاسی و **دام** فریب و گمراهی خلق سود جسته اند تا به **قدرت** دست یابند و یا پایه های قدرت خویش را مستحکم سازند. پژوهش در تاریخ سیاسی، از تمدن های باستانی تا تمدنهای معاصر، نشان می دهد که ریاکاری و دورویی از روند سیاست سنتی جدایی ناپذیر است.

www.Parsbook.Org

در اینجا بی مناسبت نیست که اشاره ای هم به جنگ های تاریخی **ایران** و **یونان** بیاندازیم. از مطالعه تحلیلی اسناد یونانی چنین بر می آید که این جنگها آنگونه که موّرخان غرب مدار ریاکارانه می باورانند "نبرد تاریخی برای آزادی و دموکراسی" نبوده است، بلکه جنگی اجتناب ناپذیر میان دو **قدرت** رقیب سیاسی – اقتصادی بوده است. جنگ 'آزادی' با 'سلطه' در کار نبود بلکه جنگ 'سلطه' با 'سلطه' در میان بود! یونانینها که با از دست دادن مستعمرات آسیایی خویش و گسترش جغرافیای سیاسی "پارس" در لیدیه، فینیقیه، مصر و قرطاجنه، که با آنها مبادلات اقتصادی داشتند، خویش را بشدّت در فشار و تنگنا می دیدند، به مقابله برخاسته و در همه جا تحریک به مقاومت بر ضد پارسیان می کردند که آتش کشیدن "جنگل مقدس سارد" یکی از اقدامات آنها بود. **خشایارشا** هم به تلافی اینکار آتن را به هر قیمت تسخیر و "معبد مقدس" آنرا به آتش کشید... اما "قهرمانان آزادی یونان"، **تمیستوکل** و **پوزانیاس**، پس از دفع "تجاوزات پارس" به خواسته های خود، که نه هرگز آزادی و دموکراسی که قدرت و ثروت بود، نرسیدند و لذا به خدمت پارسیان و پادشاه هخامنشی در آمدند تا آنچه را در یونان بدان نرسیدند از او بخواهند و افزون بر آن ماهیّت واقعی "جنگ میان آزادی و دموکراسی یونان با استبداد پارس" را بر ملا کنند! در یونان اقوامی زندگی می کردند همچون ایلوتها که برده اسپارتها بودند و در فقر و فلاکت بسر می بردند. "دموکراسی" یونانی چیزی جز حکومت اشراف برده دار نبود و یونانیها اصولاً بیگانگان را "بربر" و شایسته بردگی می دانستند. بعدها **اسکندر مقدونی** جنگهای توسعه طلبانه و تجاوز به ایران را، که جز به انگیزه قدرت پرستی و دستیابی به "ثروتهای بیکران" این سرزمین و طلاهای آن نبود، به این جنگها و "تحقیرهای پیشین پارسیان در حق مردم یونان" پیوند زد تا با این ادعا پشتیبانی یونانیها را بدست آورد، در حالیکه یونانیها مردم مقدونی را "نیمه بربر" می دانستند و انتظار شکست اسکندر از پارسیان را می کشیدند تا بر علیه قوای او شوریده خود را آزاد سازند (تاریخ ایران باستان، جلد دوم، حسن پیر نیا). اسکندر پس از آتش سوزیها، ویرانیها و کشتارهایی که در ایران کرد به هندوستان لشکر کشید تا به "ثروت فراوان تر" آنها هم دست یافته و قدرت خود را نیز به پایه **هرکول** و خدایان افسانه ای یونان برساند! اسکندر در این راستا جنایات ننگینی نیز در هندوستان مرتکب شد با اینکه هندیها هرگز جنگی در مقدونیه و یا یونان نکرده بودند!

توجه به ماهیّت و کارکرد "دموکراسی" یونان و مجلس "سنا" ی روم در ردیابی تاریخی ریاکاری بسیار ضروری است چرا که بینش سیاسی غرب امروز، که در سراسر جهان نیز گسترش یافته است، ریشه در فلسفه سیاسی یونان و روم دارد. باری **فوستل دوکولانژ** ماهیّت دموکراسی ریایی یونان را، که در خدمت طبقه استثمارگر بوده و بر فریب و دلخوش کردن مردم استوار است، چنین ارزیابی می

کند: " دموکراسی برای اغنیاء عبارت از تسلط و حکومت چند خانواده بخصوص بر مملکت، و دموکراسی برای فقرا به معنی تحمّل جور و ستم آن چند خانواده بوده است. ستمگران با جلب اعتماد فقیران و دادن وعده مبارزه با اغنیاء روی کار می آمدند و کسب قدرت می کردند... ". انتخابات مجلس سنای روم نیز همچون انتخابات در سامانه های سیاسی امروز با رشوه و فریب و ریاکاری همراه بود. در این باره رهنمود **سی سرون** به کسی که نامزد نمایندگی است، بویژه از این نظر جالب است که تا امروز راهنمای عمل سیاسیون سنتی بوده است: " اگر امروز با حرارت هر چه تمامتر به جمع کثیری وعده مساعدت ندهی، هیچکس ترا کاندیدا نخواهد شناخت " (تاریخ تحولات اجتماعی، راوندی).

سیاست متداول سنتی در جستجوی دستیابی به قدرت و نگهداری و استواری آنست، ولی این کار تنها با اهرم **زور** و **خشونت** بدست نمی آید و حداقل پشتیبانی و یا "بیطرفی خیر خواهانه" مردم را نیز طلب می کند. ضرورت وجودی این عامل دوم، **فریب** و **ریا** را نیز زیر نام "پنهانکاری" در کانون اندیشه و رفتار رایج سیاسی قرار داده است. دستور کار چنین است که آرمانها و خواسته های مردم به صورت برنامه عمل و شعار استراتژیک اربابان سیاست سنتی در می آید تا هدف واقعی آنها (دستیابی به منابع قدرت و ثروت) از چشم مردم پنهان بماند. ناگفته پیداست که چنین هدف ناپاکی نه با آرمانهای بزرگ انسانی سازگار است و نه با اصول و ارزشهای عام اخلاقی. پس بیهوده نیست که اندیشمندان و رهبران سیاست سنتی 'آرمان' را موهوم و 'اخلاق' را فاقد اصالت می پندارند.

برای شناخت پیش زمینه های اجتماعی و نیز کارکرد سیاسی **ریاکاری** در تاریخ اسلام، بازنگری یک سنّت دیرپای تاریخی ضروری است. دارندگان قدرت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه در روند پیدایش یک **بعثت** و یا یک **انقلاب** با تمام توان خود به ستیز با آن روی می آورند، ولی هنگامی که توان پایداری از دست داده و ناگزیر به دست کشیدن از امتیازات خود می شوند، ریاکارانه رنگ عوض کرده و خویشتن را در چهره پیروی از آیین نوین و آرمانهای فرا گستر مردمی اش می آرایند. این ریاکاران سپس با همراهی ضروری عناصر نا آگاه، سازشکار و فرصت طلب جنبش به درون سامانه نوین می خزند و با اعتقاد ظاهری به **شکل** آیین نوین، و همزمان مسخ **درونمایه** آن، آرام آرام قدرت و موقعیت پیشین خود را بازیافته و در اتحاد با عناصر نامبرده "میراث خوار انقلاب" می گردند! برای اینکه مردم به ریاکاری آنها و نیز دگردیسی آیین نوین و انحراف انقلاب پی ببرند و بگویند که "به انقلاب و آرمانهایش خیانت شده"، "هیچ تغییر اساسی رخ نداده" و "**اینها** هم مانند **آنها** هستند"، چه بسا به تجارب دردناک چند نسل نیاز افتد! و این همان رویداد تلخی است که در سرگذشت بعثتهای دینی (انقلابهای توحیدی) و دیگر جنبشهای مردمی و انقلابی تاریخ بسیار دیده شده است. تا

هنگامی هم که ستون پایه های سیاست سنتی، که خداوندان **زر** و **زور** و **تزویر** در تاریخ برافراشته اند، ویران نشده و سیاست **حق مدار** جایگزین نگردد، نمی توان سنّت تاریخی یاد شده را برانداخت و به پیروزی پایدار آرمانهای انسانی امیدوار بود (۵). باری، در تاریخ سیاسی اسلام نیز کارکرد این سنّت ایستای تاریخی به تلخی آزموده شد و ریاکاری عناصر وابسته به شرک جاهلی و اشرافیت عربی به بازسازی موقعیت پیشین آنها در فرازی دیگر انجامید! سران مشرک بنی امیه که قدرت و امتیازات خویش را با پیروزی توحید اسلامی از دست رفته می دیدند، ریاکارانه "مسلمان" شدند تا با نفوذ در دستگاه خلافت و همراه کردن عناصر ساده اندیش و سازشکار با خود، موقعیت گذشته خود را زیر پرچم اسلام باز یابند! اگر آنها در زمان پیامبر با 'بت' های خود به جنگ 'توحید' می رفتند، پس از پیروزی اسلام و در جنگ با 'توحید اجتماعی' علی بتها را کنار گذارده و ریاکارانه 'قرآن' ها را بر سر نیزه کردند! معاویه اگر در گذشته به انتقام کشته شدگان بت پرست قریش به **احد** آمده بود، اکنون به خونخواهی "خلیفه شهید اسلام" به **صفین** شتافته است! هیچ انگیزه و هدفی در **پنهان** تغییر نکرده بود و آنچه تغییر یافته تنها شعارها و انگیزه های **نمایان** آنها بود. انگیزه و هدف واقعی اشراف اموی در جنگ با علی همان بود که در جنگ با پیامبر داشتند. سیاستمدار سنتی به هیچ آرمان و آیینی صادقانه و بی ریا باور نمی آورد و آنها را **ابزار** و دستاویزی می داند که به کار دستیابی، نگهداری، پابرجایی و گسترش **قدرت** می آید. اشراف اموی پیش از اسلام نیز به بتها و تأثیر آنها در زندگی انسان باور نداشتند. **بت** نماد ایدئولوژیک نظامی بود که منافع سیاسی، اجتماعی و اقتصادی آنها را تأمین می کرد. سرکوب خشن نو مسلمانان یکتاپرست، نه از روی تعصّب مذهبی به شرک و بت پرستی، بلکه به انگیزه پاسداری از منافع و موقعیتی صورت می گرفت که پایمال توحید اسلام می گشت. بی شک هر گاه می توانستند همان منافع و موقعیت را زیر پرچم اسلام و مسلمانی بدست آورند، از آن فرصت بهره برداری می کردند بی آنکه به آیین نوین ایمان آورده باشند. نقل قولی از فرزند مغیره در احوال معاویه پس از اینکه به هدف خود یعنی فرمانروایی بر سراسر جهان اسلامی دست یافت، مؤید این نظر است. وی می گوید:

" پدرم یکشب دیر وقت از نزد معاویه بر می گشت و سخت ناراحت بود. وقتی علت را پرسیدم گفت: ... من باید بگویم که امروز از نزد خشن ترین و شقی ترین فرد عالم باز گشته ام. سپس گفت من او را نصیحتی کردم که امروز دنیا به کام توست و از میان بنی هاشم کسی نمانده که احتمال خطری از او برای تو متصوّر باشد. بنابراین بجاست که با عمو زادگان خود به ملایمت رفتار کنی... حالش سخت متغیّر شد و برافروخته گفت که ابوبکر و عمر و عثمان هر کدام در گسترش قلمرو اسلام و مبارزه با مرتدین و سرازیر کردن سیل ثروت به کشور ما با فتح تمدنهای بزرگ، تلاشهای بی

شماری کردند ولی هیچکس از آنها یاد نمی کند اما نام این مرد هاشمی (مراد معاویه پیامبر اسلام است) پنج بار در مساجد برابر نام خدا به عظمت برده می شود! پس چه می گویی جز اینکه این نام بمیرد و برای همیشه مدفون گردد، چه کار دیگری باقی است ؟! " (علی شریعتی).

شایان یادآوری است که مغیره همان کسی است که به علی پند می داد معاویه را برکنار نکند، و بسیاری از پژوهشگران تاریخ اسلام نیز وی را سیاستمداری زیرک لقب داده اند. وی که سرانجام به علی خیانت کرد و به معاویه پیوست، بسیار دیر به ماهیّت و نیّت معاویه پی برد، و این دیر فهمی البته نشانه کمبود دانش و هوشمندی سیاسی او بود! باری، معاویه که ریاکارانه زیر پرچم اسلام و عنوان "کاتب وحی" به دستگاه خلافت نفوذ کرده و به قدرت دست یافت، در قلب ناپاکش نه تنها ایمانی به اسلام نبود بلکه همچنان کینه های قبیله ای عصر جاهلیت را زنده نگه داشته و می خواست با کشتار خاندان پیامبر "نام این مرد هاشمی" را نیز "برای همیشه مدفون" سازد! توحید اسلام راه بازگشت تاریخ به شرک و بت پرستی آشکار را بسته بود، پس معاویه ریاکار برای فریب مردم مسلمان ماهیت تغییر نیافته خویش را در پوشش اسلام و قرآن پرده پوشی کرد. ریاکاری معاویه البته بر روی مسلمانان آگاه هیچ کارآیی نداشت و تنها توانست مردم نا آگاه شام را که از پیشینه وی بیخبر بودند بفریبد. عمار یاسر صحابه نامدار پیامبر که در سنین پیری همراه علی به صفین آمده بود، وقتی پرچم معاویه و عمرو عاص را در اهتزاز دید، گفت:

" من در رکاب پیامبر سه بار با صاحب این پرچم پیکار کرده ام و این دفعه که چهارمین بار است، آن پرچم نه نیکوتر شده و نه به تقوا نزدیک تر شده است ".

معاویه که هزاران سپاهی زیر فرمان داشت بجای دفاع از جان عثمان آنقدر دست به دست کرد تا شورشیان کار عثمان را بسازند و این فرصت طلایی را برای او فراهم سازند که با شعار "خونخواهی خلیفه شهید" به هدف پنهان خود یعنی فرمانروایی در جهان اسلام دست یابد. معاویه پیراهن خون آلود عثمان را به همراه انگشت بریده نائله همسر عثمان در شبستان مسجد شام آویخت تا عواطف و تعصّبات عوام را بر علیه علی، که کوچکترین نقشی در کشته شدن عثمان نداشت، برانگیزد. با همین ترفند بود که توانست بیست هزار تن را برای جنگ با علی بسیج کند. **ابن اثیر** مورخ مشهور در این باره می نویسد:

" چون مردم شام آن پیراهن را می دیدند، بر کینه و خشم خود می افزودند. بعد از مدتی آنرا بر می داشت و پنهان می کرد و چون در اهل شام سستی و کندی احساس می شد، عمرو عاص به معاویه می گفت: بچه شتر را نشان بده تا مادرش به وجد آید! او باز پیراهن را بر می افراشت و انگشتهای

نائله را بر آن می آویخت "!

معاویه ریاکار، خونخواهی عثمان را بهانه سرکشی خود نمود در حالیکه هدف پنهانی او دستیابی به خلافت یا بزبان ساده قدرت سیاسی بود. بر سر نیزه کردن قرآن ها و ادعای "عمل بر طبق کتاب خدا" در صفین نیز جز به منظور گریز از شکست در جنگ نبود. نه جنگ معاویه ارتباطی با اهداف اعلام شده اش داشت و نه صلح او. هیچیک از طرحها، برنامه ها و رویکردهای دوران فرمانروایی اش با انگیزه ها و اهداف پنهان وی تطابق نداشت. دورویی و ریاکاری، که امروز "پنهانکاری" نامیده می شود، در کانون اندیشه و روشهای سیاسی معاویه بود. ولی <u>علی که 'اخلاق' را در کانون 'سیاست حق مدار' خود قرار داده بود، انگیزه ها و اهدافش در 'آشکار' و 'پنهان' یکی بود</u>. علی دیدگاهها، اهداف، برنامه ها و رویکردهای سیاسی و اقتصادی – اجتماعی، و حتی راهبردهای نظامی خود را بی پرده با مردم در میان می گذاشت و از آنها یاری می خواست. در رویکردها، دیدگاهها و اهداف اعلام شده وی کمترین شائبه ریا و فرصت طلبی به چشم نمی خورد چرا که تماماً از عمق وجود اعتقادی اش سرچشمه می گرفت. وی در آغاز زمامداری با مردم سخن گفت و دیدگاه خود را نسبت به تحوّلات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی پس از پیامبر بیان داشت. سپس برنامه دگرگونسازی حق جویانه خود را، که خود پیشاپیش بدان ایمان داشت و در مقام زمامداری می خواست پیگیرانه دنبال کند، در زمینه های سیاسی – اداری و اقتصادی – اجتماعی اعلام نمود. در تاریخ سیاست جهان بندرت دیده شده است که رهبری پیش از آغاز به کار اینچنین صادقانه و بدون "پنهانکاری" مردم را با واقعیتهای موجود و اهداف خود آشنا سازد. خطبه ارزنده مولای متقیان در سرآغاز زمامداری اش سرشار از **صداقت** و **خلوص** است. این خطبه با ضرورت **وفای** "رهبر" به پیمانی که با مردم می بندد، **ایستادگی** بر آرمان و ارزش **تقوا** آغاز می شود:

" گردنم در گرو سخنانی است که می گویم و همه آنها را ضمانت می کنم و خود پیشاپیش به آن عمل می کنم. تقوا کسی را که تجارب تاریخی و پیشامدهای روزگار از عقوبات و انقلابات پیش روست، از افتادن در دام شبهات و ابهامات باز می دارد ".

علی پس از آنکه میان رفتار سیاسی خود و ریا کاری سیاستمداران سنتی دیواری استوار بنا می کند، به بازنگری گذشته و اعلام برنامه انقلابی خود می پردازد:

" آگاه باشید! رنجها و بدبختیها به شما بازگشت نموده است. وضع همچون دوره ای است که خدا پیامبرتان را برانگیخت (در آستانه انقلاب)**. سوگند به آنکه پیغمبر را به حق برانگیخت هر آینه در هم آمیخته و غربال می شوید، غربال شدنی! از هم بیخته و جدا می گردید و بر هم زده می شوید مانند برهم زدن کفگیر آنچه در دیگ**

خوراک است تا آنکه پست ترین شما (در جامعه طبقاتی کنونی) به بالاترین مقام (مشارکت در رهبری سیاسی جامعه) **و بالاترین مقامها به پست ترین موضع بازگشت نمایند. پیشتازانی** (که پیگیر عدالت و حقوق مردم بودند) **پیشی جسته و آنها که به ناحق پیشی گرفته در رأس** (امور) **بودند به زیر کشیده می شوند ".**

روند انحرافی که پس از پیامبر در جامعه اسلامی آغاز شد، در زمان عثمان به چنان کیفیتی رسید که از دید امام علی مرزی میان اسلام و جاهلیت باقی نماند. این رخداد ناخوشایند ولی ناگزیر را علی پیش از اینها پیش بینی کرده بود. وی در **سقیفه** به ابوعبیده جراح گوشزد کرده بود که پیروی از "هوای نفس" (منفعت و مصلحت) آنها را از راه حق دور و دورتر خواهد کرد. در جامعه شناسی سیاسی و تاریخی علی، درست برخلاف سطحی نگری و ظاهر بینی معمول نزد مسلمانان سنتی، ظواهر اعتقادی و فرهنگی در ارزیابی ماهوی سامانه های سیاسی – اجتماعی و یا در پیش بینی یک تحول بنیادی تعیین کننده نیست. عامل مهم و تعیین کننده در مقایسه و ارزیابی جوامع، محتوای عینی مناسبات اجتماعی است. همچنین گسترش جور و ستم در یک سامانه اجتماعی زمینه را برای انقلاب فراهم می سازد، چه آن سامانه زیر پوشش فرهنگ شرک باشد و چه زیر چتر "دین توحیدی". باری، علی پس از آنکه اوضاع را تحلیل و ارزیابی می کند و برنامه انقلابی خود را ارائه می دهد، باز هم بر درستی سخنانش و پنهان نکردن انگیزه هایش گواهی می دهد:

" سوگند به خدا هیچ سخن و نیّتی را پنهان نکردم و هیچ واقعیتی را نپوشاندم، و من به چنین روز و وضعیتی از پیش آگاه بودم ".

در ادامه امام علی پس از آنکه با نگاهی فلسفی به تاریخ، امید به پیروزی حق را به کاربست راه و روش میانه اصولی (پرهیز از چپ روی و راست روی) پیوند می زند، بر نابودی سیاستی که بر پایه دروغ و ریا پیش می رود، و پایداری و بالندگی جنبشی که بر تقوا و صداقت استوار است، چنین گواهی میدهد:

" هر کس به ناحق ادعایی کرد نابود شد، و هر کس دروغ گفت زیان دید، و هر کس از حق روی بگرداند هلاک شد. جهل و نادانی بس است برای مردی که اندازه و جایگاه خود را نشناسد (و فراتر از توان خود ادعا کند)**. اصل و جنبشی که بر پایه تقوا استوار شده باشد هرگز تباه و نابود نمی شود و زراعت قومی بر اثر آن خشک نمی گردد** (رنج و کوششی که با تقوا و صداقت همراه باشد به هدر نمی رود ولی کار با فریب و ریا ممکن است در کوتاه مدت سودی داشته باشد ولی در بلند مدت جز زیان و نابودی حاصلی برای صاحبش در بر ندارد چرا که عمر دروغ کوتاه است و حقیقت سرانجام از پس پرده نمایان می گردد) **"** (نهج البلاغه، خطبه ۱۶).

علی یک بار در پاسخ به کسانی که انگیزه های قدرت جویانه خود را در پوشش "خونخواهی عثمان" پنهان کرده بودند، در کلامی زیبا و پر معنا سنّت پویای تاریخ و جهان آفرینش را چنین توصیف می کند که " **سرانجام مردمان را بنا بر آنچه در سینه ها** (پنهان) **دارند جزا می دهند** " (نهج البلاغه، ص ۱۷۳). درک این سخن البته از کسانی بر می آید که از تخته بند زمان حال رسته باشند. باری علی هیچگاه هدف و انگیزه خود را از مردم پنهان نمی کرد. دستیابی به قدرت و نگهداری و گسترش آن، جایگاهی در سیاست حق مدار علی نداشت که وی را به ریاکاری و پنهانسازی اهداف و انگیزه هایش وادارد. در همان "شورای عمر" می توانست پیشنهاد عبدالرحمان بن عوف را پذیرفته و با تأیید ظاهری "رویه شیخین" به خلافت دست یابد، ولی این ریاکاری از بینش، روش و منش سیاسی علی (ع) بسی دور بود. علی با یک پاسخ "نه" به "رویه شیخین"، که بدان باور نداشت، از حکومتی که با **دروغ** بدست آید فاصله گرفت و آنرا دور انداخت. کما اینکه پس از وفات پیامبر نیز "فتنه دشمنان اسلام" و "ضرورت انتخاب سریع خلیفه" را بهانه و سرپوشی برای قدرت طلبی خویش نساخت و با ارجحیّت دادن به کار کفن و دفن پیامبر نشان داد که 'سیاست' برای علی علم **قدرت** نیست و بلکه دانش و روش شناسایی و پیگیری حقوق بنیادی و ارزشهای عام انسانی در جامعه است که ضرورتاً با 'اخلاق' آمیخته است.

دورویی و ریاکاری تنها ویژه نیروهایی نیست که با پیروزی یک 'بعثت' یا یک 'انقلاب' قدرت سیاسی و موقعیت اجتماعی خود را از دست می دهند و با ریاکاری و فرصت طلبی در صدد بازسازی گذشته بر می آیند. در روند سنتی سیاست، پنهانسازی انگیزه ها و اهداف سیاسی و همنوایی ظاهری با نیازها و خواسته های مردم بسیار معمول است. "نخبگان سیاست" در این راستا، بنا بر ویژگیهای فرهنگی جامعه، شرایط سیاسی و علایق شخصی، اهداف و انگیزه های سیاسی خود را در پوشش مسلکهایی چون "اسلام"، "ناسیونالیسم"، "دموکراسی"، "سوسیالیسم"، "فمینیسم"، "سکولاریسم"، "حقوق بشر" و ... **پنهان** می کنند. برای شناخت تطبیقی پدیده "پنهانکاری" و نمونه های گوناگون آن در سیاست معاصر، که با نمونه های یاد شده تاریخی تفاوت بنیادی ندارد، رشته سخن را به پژوهشگر علوم سیاسی **موریس دوورژه** می سپارم:

" پنهانکاری عبارتست از مخفی کردن هدفها و انگیزه های اقدام سیاسی در پشت نقاب هدف مانندها و انگیزه مانندهایی که بیشتر مردم پسندند و بدینسان از پشتیبانی افکار عمومی بهره مند باشند. پنهانکاری نه تنها در دموکراسی طبیعتاً وجود دارد و نقش عمده ای هم دارد (۶)، بلکه در حکومتهای استبدادی که نمی توانند از هر گونه اتکایی به عقاید چشم بپوشند هم وجود دارد. این استراتژی در مبارزه برای بدست آوردن یا زیر نفوذ قرار دادن قدرت توسط افراد، احزاب و گروههای ذی نفوذ

مورد استفاده قرار می گیرد. قدرت نیز از این استراتژی برای بدست آوردن اطاعت شهروندان استفاده می کند. پنهانکاری اشکال متعدّدی به خود می گیرد. معمولترین شکل آن عبارتست از پوشاندن چهره هدفی که کمتر اقرار پذیر است زیر نقاب هدفی که از نظر نظام ارزشی جامعه مورد نظر بیشتر قابل ارائه می باشد. در غرب، این تکنیک به مقیاس وسیعی برای دفاع از منافع سرمایه داری استعمال می شود. مالکان وسایل تولید بجای اینکه بگویند مالکیت خصوصی منافع کلانی برای آنان تضمین می کند اثبات می کنند که مالکیت خصوصی برای تضمین آزادی فردی شهروندان ضروری است. اینان کمتر از موسسه خصوصی و بیشتر از "آزادی فعالیت خصوصی"، کمتر از مالکیت و بیشتر از آزادی (که در آن آزادی "اقتصادی" مستتر است) سخن می گویند. احزاب آزادمنش با دوگانگی معنای کلمه آزادی بازی می کنند و اعتبار معنی سیاسی را برای توجیه معنای اقتصادی آن بکار می برند. هنگامی که دولت قیمتهای حد اکثر را به بازرگانان تحمیل می کند، اینان آشکارا نمی گویند که هدف مقاومت آنان حفظ امکانات وسیع سودجویی خویش است. بلکه بنام آزادی به دخالت دولت در اقتصاد اعتراض می کنند و دولت را به "اقتصاد ارشادی"، به "مداخله گرایی"، به "برنامه گرایی" و به هر چیزی که قسمت اعظم مردم بدان علاقه ندارند متهم می کنند (۷). توسل به ارزشها وسیله دیگری برای پنهانکاری است... هر طبقه و یا هر حزب می کوشد تا آنچه را مختص اوست مخفی کند و با مخفی کردن هدفهای مخصوص خود در زیر ارزشهای مشترک تمامی جامعه کل، خود را با نظام کلی ارزشی مشابهت بخشد. هر کس دیگری را به جانبداری متهم میکند و خود را ملی اعلام می کند. ملت یعنی خود او و احزاب یعنی دیگران... (۸). همیشه میان ارزشهایی که اعلام می شوند و ارزشهایی که واقعاً عمل می شوند، فاصله ای وجود دارد. تصویری که یک حزب، یک طبقه و یک گروه از خود نشان می دهد مانند تصویر کالایی که تبلیغات می آفریند تصویری آرزویی است... یکی دیگر از فنون پنهانکاری اینستکه به توده های مردم چنان وانمود شود که منافع آنان در خطر است، در حالیکه خطر فقط منافع شخصی اقلیتی را تهدید می کند... (۹). پنهانکاری فقط شیوه ای برای دروغگویی آگاهانه نیست، بلکه بعضاً وسیله ای است برای نقاب زدن به یک حقیقت که نمی خواهند مستقیماً با آن روبرو شوند. در سیاست بسیاری از اشخاص خود را بدست خویش کور می کنند و اجازه نمی دهند که دیگران چشمانشان را باز کنند. احتمال دارد که پنهانکاری به تدریج تخفیف پذیرد و ظریفتر شود، ولی جای تردید است که از پیکار سیاسی رخت بر بندد " (اصول علم سیاست، ص ۲۱۲-۲۱۶).

دوورژه در باره برخورد دوپهلو و ریاکارانه غرب با مسیحیت نیز می گوید:

" میان مسیحیت و سرمایه داری همیشه تناقضی اساسی وجود داشته. هنگامی که جوامع غربی خود

را هم از این و هم از آن می دانند ادعا می کنند که از دو ارباب ناهمساز پیروی می کنند. در عمل فقط خدمت یکی را می کنند و آن دیگری برای رد گم کردن است. در اولین مرحله، مسیحیت آنان خاصه پنهان کردن سرمایه داری، آنان را به کار می آمد. می توان از خود سئوال کرد که آیا به مرحله دومی نزدیک نشده ایم که در آن بازگشت به مسیحیتی اصیلتر به تخریب پایه های سرمایه داری کمک کند و مذهب دیگر "تریاک خلق" نبوده و برای رهایی خلق تلاش نماید (۱۰) " (همانجا، ص ۳۲۲).

"پنهانکاری" تنها به گرایشهای راست و ارتجاعی زمانه ما، که وابسته به سرمایه داری هستند، محدود نمی شود. گرایشهای "چپ" سیاست سنتی، مارکسیستها و تأثیر پذیرفتگان آنها نیز، با اینکه **مارکس** و **انگلس** در "مانیفست" خود مدعی می شوند که "کمونیستها عار دارند که عقاید خود را پنهان کنند"، بدلیل تأثیر پذیری عمیق از ویژگیهای بنیادی سیاست سنتی در عمل (۱۱)، به **فلسفه قدرت** گرویدند و ناگزیر "عقاید خود را پنهان" کردند! یادآوری برخی از نمونه های پنهانکاری در تاریخ سیاسی مارکسیسم بی فایده نیست:

پیش از آغاز جنگ جهانی اول، کنگره احزاب "چپ" اروپا به "جنگ" اعلام جنگ داد و طبقه کارگر اروپایی را دعوت کرد تا در صورت بروز جنگ با تمام توان در جهت خاموش کردن آن بکوشند و " همه نیروی خود را در بهره وری از بحران اقتصادی و سیاسی که از جنگ ناشی می شود بکار بندند تا اقشار هر چه عمیقتر توده ها را به تکان در آورند و موجبات سقوط سلطه سرمایه داری را فراهم سازند ". **آندره فونتن** پس از این نقل قول می نویسد:

" اما شگفتا، به محض اینکه نخستین گلوله توپ جنگ جهانی اول شلیک شد، سوسیالیستهای هر دو سوی جبهه به وحدت ملی و مقدّسی که برای نجات میهنشان تشکیل شده بود، پیوستند و لنین ... با خشم و تلخی فریاد زد: این کار پایان عمر بین الملل دوم است. از امروز من دیگر خود را سوسیال دموکرات نمی دانم و کمونیست می نامم " (تاریخ جنگ سرد، ص ۲۵).

بدنبال سخن لنین بخشی از مارکسیستها زیر نام "کمونیست" صف خود را از صف سوسیال دموکراتها و ریاکاری شان جدا نمودند. ولی اخلاق سیاسی این "کمونیستها" نیز بهتر از سوسیال دموکراتها نبود و آنها نیز پس از اینکه در روسیه و کشورهای دیگر به **قدرت** رسیدند "هدف مانندها و انگیزه مانندهایی" را جهت سرپوش گذاشتن بر تمامیت خواهی و توسه طلبی سیاسی – ایدئولوژیکی خویش ابداع نمودند. کمونیستهای روسی (بلشویکها) بنام "انتر ناسیونالیسم کارگری"، ناسیونالیسم روسی را پیش بردند. به بهانه مبارزه با سرمایه داری جهانی، سلطه مطلقه سیاسی – ایدئولوژیکی خود را

مستقر ساختند. ناخشنودیها و جنبشهای توده ای و کارگری (نمونه: جنبش اعتراضی کارگران پتروگراد) را بنام "انقلاب"، "سوسیالیسم" و "پرولتاریا" سرکوب کردند! در نخستین انتخابات عمومی که بلافاصله پس از انقلاب اکتبر صورت گرفت، بلشویکها به رهبری لنین از ۳۶ میلیون آراء تنها توانستند ۹ میلیون رأی را بخود اختصاص بدهند، در حالیکه جریان "سوسیالیستهای انقلابی" (رقیب قدرتمند بلشویکها) ۲۰ میلیون رأی را از آن خود کرده بود. ولی کمبود پایگاه اجتماعی، حتّی در میان کارگران و زحمتکشان، مانع از آن نشد که کمونیستهای روسی خود را نمایندگان شوراهای کارگران و دهقانان و سربازان بشناسانند! آنها با اینکه پایگاههای مردمی خود را بسرعت از دست می دادند، از دعاوی خود کوتاه نیامدند و زیر نام "انقلاب جهانی کارگران" به تثبیت و گسترش قدرت سیاسی – ایدئولوژیکی خویش در سراسر سرزمینهای به ارث رسیده از تزاریسم، ولو به قیمت سرکوب کسانی که مدّعی نمایندگی اش بودند، ادامه دادند:

" در سوم مارس ۱۹۲۱، ملوانان کروشنتات که از رنج و بدبختی به جان آمده بودند، علیه کمونیستها شوریدند و تروتسکی که چهار سال پیش آنان را "مایه افتخار و غرور انقلاب" نامیده بود، با بیرحمی ولی بدون وحشیگری سرکوبشان کرد " (همانجا، ص ۵۷).

در باره ریاکاری کمونیستهای روسی باز در همان کتاب می خوانیم:

" ستاد ارتش آلمان ... فقط یک فکر در سر داشت و آن لغو مواد نظامی عهدنامه ورسای بود، و شوروی با اعطای اجازه برای آزمایش سلاحهای ممنوعه در خاک خود به اینکار کمک می کرد. شایده مان رهبر سوسیالیستها در ۱۶ دسامبر ۱۹۲۶ در مجلس رایشتاک با سند و مدرک، این "روش ناپاک و غیر شرافتمندانه روسیه شوروی را که ضمن مسلح کردن ارتش آلمان از انقلاب جهانی دم می زند" شدیداً محکوم ساخت " (ص ۷۵).

دورویی و ریاکاری نهفته در مارکسیسم رسمی با رهبری استالین برجسته تر گردید، تا آنجا که میان هدفهای پنهان و هدفهای آشکار حزب کمونیست شوروی شکاف بسیار بزرگی پدیدار شد. باری، بدنبال تجاوز آلمان هیتلری به شوروی، شعارهای استراتژیک حزب کمونیست علیه "امپریالیسم"، "ناسیونالیسم" و "مذهب" کنار گذشته شد و این دشمنان سه گانه استراتژیک به دوستان و هم پیمانان تاکتیکی کمونیسم تبدیل گشتند تا حزب حاکم به رهبری استالین بتواند همچنان بر اریکه قدرت باقی بماند! اگر این هدف زیر پرچم "انقلاب سرخ" و "انترناسیونالیسم کارگری" بدست نیامد، اکنون با دستاویز کردن "روسیه مقدّس" و "جنگ کبیر میهنی" پیگیری می شود! چرا که:

" (استالین) در روزهای اولیه جنگ احساس میکرد زمین زیر پایش می لرزد و قدرت از دستش خارج می شود. برای نجات رژیم می بایست از هر وسیله ای استفاده کرد و از هر چوبی تیر و کمان ساخت. از طریق هاپکینز به روزولت پیغام داده بود که "از ورود سربازان امریکایی به هر یک از جبهه های جنگ روسیه استقبال می کند و حرفی ندارد که نیروهای مزبور تحت فرماندهی آمریکاییان باشد". این نخستین بار بود که رهبر انقلاب بلشویکی قوای امپریالیست را به خاک خود دعوت می کرد... استالین بدون هیچ گونه تصوّر واهی در مورد محبوبیّت رژیمی که فقط با زور سرنیزه و ایجاد وحشت برقرار مانده بود، فوراً فهمید که برای بسیج افراد کشورش باید از میهن پرستی سنتی روسها استفاده کند و این جنگ جدید را به جنگهایی که تزارها در گذشته برای دفاع از خاک میهنشان کرده بودند تشبیه کند و "جنگ کبیر میهنی" بنامد... در سوم ژوئیه که استالین به اتباعش پیام فرستاد، بجای "رفقا و شهروندان" که تا آن زمان مرسوم بود، آنان را "خواهران و برادران عزیز" نامید ... به آیزنشتاین کارگردان مشهور سینمای شوروی که قبل از جنگ مشغول تهیه فیلم "ایوان مخوف" بود و در آن جنایات بنیادگذار امپراتوری روسیه را تقبیح می کرد، دستور داد لیاقت و کارآیی این تزار خون آشام را مورد تمجید قرار دهد. به آلکسی تولستوی ... دستور داد نمایشنامه ای در تجلیل این تزار قرن شانزدهم بنویسد و در توجیه این دستور اظهار داشت "منظور بزرگداشت یک فرمانروای نیرومند و میهن پرست است" ... درهای کلیساها باز شد و شورای کشیشان ارتدکس مجدّداً به کار پرداخت. نام کمیسرهای خلق مبدل به وزیر شد، کمینترن در ۱۰ ژوئن ۱۹۴۳ منحل گردید و سرود انترناسیونال جای خود را به یک سرود ملی و میهنی داد. سواروف و کوتوزوف سرداران روسی که با انقلابیون فرانسه و ناپلئون نبرد کرده بودند، بصورت قهرمانان ملی در آمدند و نشانهای شجاعت بنام آنان بوجود آمد. سردوشی افسران که مظهر رژیم تزاری و مورد تنفّر عامه بود و بلشویکها به محض در دست گرفتن قدرت آنرا از بین برده بودند، دوباره با زرق و برق بیشتری برقرار شد... " (همانجا، ص ۲۰۹-۲۱۱).

البته نباید پنداشت که زورمدار روسی از مارکسیسم – لنینیسم به ناسیونالیسم تزاری بازگشت کرده است، بلکه "ناسیونالیسم" پوشش بهتری نسبت به "کمونیسم" برای نگهداری قدرت در خلال جنگ با آلمان بود. هدف پنهان استالین نگهداری قدرت انحصاری مطلقه در سیاست و ایدئولوژی رسمی شوروی بود، و مرامهای راهنمای ناسازگاری چون "انترناسیونالیسم کارگری" و "ناسیونالیسم روسی" تنها "هدف ماننده‌ها و انگیزه ماننده‌هایی" بودند که هر یک در شرایط مختلف برای رسیدن به هدف اصلی مناسبتر و کارآمدتر می نمودند!

سیاست جهانی در سراسر دوران موسوم به "جنگ سرد"، میدان تاخت و تاز گسترده ریاکاران قدرت

جوی رقیب بود. اگر "کمونیسم بین الملل" زورمداری و توسعه طلبی سیاسی – ایدئولوژیک خود را زیر پوشش "مبارزه جهانی کارگران با سرمایه داری" پنهان می کرد، جهان باصطلاح آزاد نیز اهداف و انگیزه های توسعه طلبانه، تجاوز کارانه و سلطه گرانه خویش را زیر نام "دموکراسی"، "مذهب"، "آزادی"، "صلح" و "حقوق بشر" پنهان می ساخت. بلوک سرمایه داری غرب پس از فروپاشی بلوک کمونیسم، درصدد برآمد بر حوزه رقیب شکست خورده نیز چنگ اندازد، و سپس به بهانه ضرورت "نظم نوین جهانی" و "فرآیند جهانی سازی" سلطه همه جانبه خود را در جهان تأمین سازد!

در ایران امروز، "پنهانکاری" در میان گروههای سیاسی گستره و ژرفای بیشتری نسبت به "غرب" نشان می دهد. در ریشه یابی جامعه شناختی این پدیده، نخست به انقلاب ۵۷ و ارزشهای برآمده از آن می رسیم که همچون دیگر انقلابات تاریخ "هدف مانندها و انگیزه مانندهایی" در اختیار گروههای سیاسی فرصت طلب و ریاکار قرار داد که در زیر آن اهداف و انگیزه های واقعی خود را از دید مردم پنهان سازند. هنگامی که انقلاب نیز به ناکامی انجامید و دردها و رنجهای مبارزان دستاورد های شایسته و بایسته ای نداشت، سرخوردگیهای گسترده بستر اجتماعی مناسبی شد برای پنهانسازی اهداف و انگیزه های فعالیت سیاسی. ولی زمینه و بستر اصلی تشدید دورویی و ریاکاری در میان گروههای سیاسی ایرانی پیامدهای ارزشی انقلاب و ناکامی آن نیست، که این پدیده در تاریخ بسیار آزموده شده است، بلکه **سازش** 'دین' با 'قدرت' است که انقلاب مردم ایران را به استبدادی مطلقه، فراگیر و ویرانگر هدایت نمود. هنگامی که دین اسلام که می بایست پایگاه و پناهگاه عقیدتی و فرهنگی توده مردم در ستم ستیزی و حق جویی باشد، بدست روحانیون زورمدار حاکم به **ابزار قدرت** تبدیل گشت، تنشها و چالشهای فکری و روانی فزاینده ای در میان مسلمانان پدیدار گشت که در این میان کوشش **فرصت طلبانه** دیگران در جایگزین کردن مرام خود (مارکسیسم، لیبرالیسم، سکولاریسم، نژادپرستی "آریایی" و...) نیز به آن دامن زد و در مجموع به شرایط پیچیده ای راه برد که تشدید و ژرفش ریاکاری سنتی گروههای سیاسی تنها یکی از پیامدهای زیانبار آن بود! مجموعه عوامل نامبرده جامعه شناختی – سیاسی در ایران، در کنار تأثیر عوامل جهانی (بویژه پس از تغییرات ساختاری و پیامدهای ایدئولوژیک آن)، چنان نمایشگاه بزرگی از "ارزشها" و "هدفها" را برای پیروان سیاست سنتی بر پا کرده است که برای پنهان کردن اهداف و انگیزه های واقعی خود هرگز **بی نقاب** نمانند و بتوانند با هر یک از آنها چند صباحی "بازی" کنند و کم نیاورند! و براستی اگر تحوّلات گروههای سیاسی ایرانی را در درون و بیرون حاکمیت و کشور طی سالهای پس از انقلاب بازنگری کنیم، خواهیم دید که بسیاری از آنها تاکنون زیر چندین پرچم مختلف عمل کرده اند و هدف

واقعی خود را که کمتر تغییر یافته است، در پوششهای بسیار گوناگونی پنهان ساخته اند. اینان در زمینه های سیاست، اقتصاد، اجتماع و فرهنگ، پیوسته از **منتهی راست** تا **ماورای چپ** در نوسان بوده اند!

نبود "دشمن خواهی" و "دشمن ستیزی" در اندیشه و رفتار سیاسی علی

آخرین خرده ای که وابستگان و تأثیر پذیرفتگان فلسفه قدرت به علی گرفته اند و وی را به نداشتن "صفات ضروری رجال دولتی و سیاستمداران" متهم کرده اند، به دیدگاه و روش برخورد علی با "دشمن" بر می گردد. پیشتر نقد پطروشفسکی مورخ مارکسیست روسی را از بینش و روش نوین علی در سیاست نقل کردم که منجمله گفته بود:

"... غلوّ در خرده گیری های اخلاقی که ناشی از علل دینی بود (ترس از مسئولیت در برابر خداوند، ترس از مسئولیت ریختن خون مسلمانان) وی را از اخذ تصمیم باز می داشت و گرایشی به مدارا در نهادش ایجاد کرده بود ... ترس از اینکه به افتخار طلبی شخصی و خودخواهی متهم شود، غالباً وی را از شدت عمل و اجرای تصمیمات سخت علیه دشمنانش باز می داشت ".

می دانیم که پطروشفسکی خود به مرام و سامانه ای وابسته بود که در آن "اجرای تصمیمات سخت" و "شدت عمل" علیه "دشمن" امری کاملاً مجاز، اخلاقی و مشروع بود، و انتظار چنین انتقادی نیز از او غیر منطقی نیست. ولی در پاسخ به این انتقاد باید گفت که دیدگاه و روش برخورد علی با "دشمن" در سه زمینه از آنچه در سیاست رایج سنتی دیده می شود، جدا می گردد:

۱. در اندیشه و رفتار سیاسی علی، نه **دشمن موهوم** جایی دارد و نه گرایشی به **دشمن سازی** و **دشمن خواهی** دیده می شود.

۲. در سیاست حق مدار علی، از "دشمن" یک ارزیابی و سنجش عینی متناسب با واقعیت وجودی اش بعمل می آید. از دشمن "هیولا" ساخته نمی شود و در ماهیت و کارکرد آن اغراق نمی گردد.

۳. علی خود و پیروانش را مجاز نمی داند که هر بلایی می خواهند بر سر "دشمن" بیاورند و هر ناسزایی را به او بچسبانند. وی در پیمان نامه تاریخی اش با مالک اشتر وی را ملزم به پذیرش فراخوان "دشمن" به **صلح** و رعایت پیمانی که با او بسته است، می کند و نقض پیمان صلح را اصولاً نافرمانی خدا می داند (۱۲). باری، علی به پیروی از این رهنمود قرآنی که **"مبادا دشمنی با گروهی**

شما را از جاده عدل و انصاف خارج کند"، حتی در مبارزه با دشمنان سیاسی اش نیز از ارزشهای اخلاقی جدا نمی شود.

دشمن خواهی و هیولاسازی از "دشمن" همواره جایگاه برجسته ای در "سیاست" داشته است. در سیاست سنتی اصولاً رعایت ارزشهای اخلاقی در باره "دشمن" بی معنا و در نهایت "ساده اندیشی" است. ولی رفتار علی با "دشمن"، که از نتایج پیوند گسست ناپذیر 'سیاست' با 'اخلاق' است، همچنین نشان از هوشیاری، دوراندیشی و ژرف نگری وی دارد. هیولاسازی از دشمن سیاسی، و توجیه هر اتهام و خشونتی علیه او، سبب غلبه روحیه **دشمن ستیزی** بر بسیاری از حکومتها و گروههای سیاسی گشته است بگونه ای که این روحیه بر تمامی رویکردها و رفتار سیاسی آنها سایه انداخته است. این تباهی و انحطاط گاه تا بدانجا پیش می رود که هر "غیر خودی" و هر دگراندیشی نیز "دشمن" قلمداد شده و سپس پاسخ شایسته با "دشمن پلید" را دریافت می کند. در مراحل نهایی حتی کوچکترین انتقاد از سوی "خودی ها" نیز به "دسیسه دشمن" نسبت داده می شود. در این مرحله دیگر "دشمن" نه یک نیروی عینی خارج از ذهن، بلکه موجودی ذهنی است که رسالتش **فلسفه وجودی** بخشیدن به کسانی است که **قدرت مطلقه** را در چنگ دارند و یا در جستجو و کوشش برای تسخیر آنند. ولی اگر مبارزه با "دشمن" هم تابع اصول و معیارهای اخلاقی می بود، و سنجش و ارزیابی از ماهیّت و عملکرد "دشمن" از واقعیت وجودی اش فراتر نمی رفت، از تعمیم رفتار دشمن ستیزانه نیز پرهیز می شد. موریس دوورژه دشمن خواهی را که ویژگی مشترک کشورهای امپریالیستی، بلوک شرق سابق و حکومتها و سازمانهای سیاسی تمامیّت خواه است را از اشکال "پنهانکاری" می داند:

" بسیار اتفاق می افتد که این شیوه پنهانکاری شکل "مترسک" به خود می گیرد. "دشمنی" اختراع می شود و یا در اهمیت یک دشمن واقعی غلوّ می شود و به اسم جلوگیری از خطر این دشمن، تدابیری که در واقع به نفع طبقه در رأس قدرت اتخاذ شده توجیه می گردد. با فریاد "گرگ آمد، گرگ آمد" توجه مسافر منحرف می شود و می توان هنگامی که وی فقط در اندیشه حفظ جان است، بار و بنه اش را به غارت ببرد. در این زمینه در بیشتر کشورهای غرب، مترسک کمونیسم نقش بسیار مهمی بازی می کند... "خطر سرخ" را هر چند هم توهمی باشد باز بسیاری از افراد هنوز احساس می کنند و این امر اجازه می دهد که برای انحراف توجه از سایر پدیده ها (استثمار اقتصادی، کوشش برای استقرار دیکتاتوری و نظایر آن) از این خطر یاد شود (۱۳). گفتگو از دشمن خارجی برای تضعیف مخالفان و اجبار آنان به پیوستن به قدرت از استراتژیهایی است که از قرنها پیش همه حکومتها بکار بسته اند. این استراتژی در حد نهایی خود به این می انجامد که کشور خود را در دامن جنگ اندازد تا خویشتن را از مبارزه های داخلی بسیار خشونت بار رهایی بخشد " (اصول علم سیاست، ص -۲۱۵

۲۱۴).

با اینکه دشمن خواهی و هیولاسازی از دشمن برای سرپوش گذاشتن بر قدرت پرستی بکار میرود و از این جهت یکی از اشکال پنهانکاری بشمار است، ولی از آنجا که دارای ریشه های مستقل روانشناختی، جامعه شناختی و فرهنگی است و پیامدهای ویژه خود را نیز دارد، نیازمند سرفصلی جداگانه است. باری، امام علی روش برخورد اصولی با دشمن اصلی خویش را، که اشرافیت اموی به رهبری معاویه بود، چنین بیان می دارد: (و این هنگامی بود که شنید گروهی از یارانش در روزهای جنگ صفین به لشکر معاویه دشنام می دهند)

" من نمی پسندم که شما (به دشمن) **دشنام دهید. ولی اگر کردار آنها را بازگو کرده وضع و حالشان** (اشرافیت و استبداد آنها) **را یاد آوری نمایید در گفتار بهتر و در مقام عذر و دفاع از خود بلیغ تر و رساتر است. و بهتر از این آنستکه بجای دشنام دادن به آنها بگویید: بارخدایا خونهای ما و ایشان را از ریختن حفظ فرما و میان ما و آنها را اصلاح گردان، و آنان را از گمراهی شان برهان تا کسیکه نادان به حق است آنرا بشناسد و آنکه حریص و شیفته گمراهی و دشمنی است از آن** (جنگ) **باز ایستد "** (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۷).

دیدگاه و روش برخورد علی با "دشمن" روشن و گویاست. وی پیروانش را از اتهام و ناسزا به دشمن باز می دارد و بجای آن کار توضیحی را پیشنهاد می کند تا لشکریان نا آگاه دشمن، که منافعی در ادامه جنگ ندارند، به حق و عدالت شناخت یابند و از جنگ کناره گیرند. با کناره گیری آنها، سران جنگ افروز دشمن با کمبود نیرو روبرو شده و ناگزیر از جنگ باز می ایستند. اما اتهام و ناسزا به دشمن ستم پیشه ماهیت اختلاف را لوث می کند، صفوف دشمن را فشرده تر و انگیزه و برهان آنان را نیرومند می سازد، پیروان حق و عدالت را نیز سست و پراکنده ساخته و چه بسا از راه اصولی منحرف می کند. دیدگاه و روش برخورد علی با دشمن برای پطروشفسکی و کسانی که به دشمن خواهی و دشمن ستیزی خو کرده اند، قابل درک نیست. برای علی جنگ و خونریزی نه تنها "نعمت" نیست بلکه، چنانچه از خطبه بالا بر می آید، ناخوشایند ترین گزینه در برخورد با دشمن است. علی بدون آنکه از اهداف و آرمانهای حق جویانه و عدالتخواهانه خویش در برابر دشمنان ستمگر و غدّار خود کوتاه بیاید، می کوشد با روشهای مسالمت آمیز از جنگ پرهیز کند تا خونهای مردمان حفظ گردد. این روش برخورد با "دشمن" در هر سه جنگی که به ترتیب "ناکثین"، "قاسطین" و "مارقین" به علی تحمیل کردند، دیده می شود. علت پرهیز علی از جنگ و خونریزی نه ترس از مرگ است، که کسی در ایمان و دلاوری علی کمترین تردیدی ندارد، و نه گرایش به سازش و "مدارا" با دشمن است، که علی چنانچه در سرفصلهای پیشین آمد هرگز از اصول و آرمانهای انقلابی خود کوتاه نیامد و بر سر آنها سازش نکرد. علت و انگیزه نهایی این پرهیزگاری، بگفته پطروشفسکی **ایدئولوژیک**

است؛ احساس "مسئولیت در برابر خداوند" ضامن خویشتنداری انسان از دست زدن به اقدامات نسنجیده کینه توزانه و تلافی جویانه ای است که چه بسا بهای سنگین و پیامدهای ناخواسته ای نیز به همراه خواهد داشت. در صفین سپاهیان شام که زودتر رسیده بودند، آب را بر لشکریان علی بستند. علی برای معاویه پیغام فرستاد که اگر ما زودتر به محل فرود آمده بودیم، آب را از شما دریغ نمی کردیم. ولی سپاهیان شام از محاصره آب دست نکشیدند و ناگزیر جنگ برای دستیابی به آب آغاز شد. نیروهای علی به فرماندهی اشتر و اشعث سپاهیان شام را بشکستند و بر آب دست یافتند، ولی با اینهمه علی مانع استفاده "دشمن" از آب نشد. رفتار بزرگوارانه علی بر سپاهیان دشمن بی تأثیر نبود و جنگ چند روزی قطع گردید. اما آنها که توان درک بینش و روش سیاسی علی را نداشتند، درنگ علی در جنگ را به "سازش" و "مدارا" و یا "ترس" وی تعبیر کردند! تا آنکه علی ناگزیر از توضیح علت و انگیزه رفتار خود شد:

" اما سخن شما که آیا اینهمه درنگ من برای ترس از مرگ است؟ پس سوگند بخدا هیچ باکی از فرو رفتن در مرگ و کارزار و آنکه مرگ مرا ناگهان در خود کشد ندارم. و اما گفته شما در اینکه مرا تردیدی در پیکار با شامیان است. پس سوگند به خدا یک روز جنگ کردن را به تأخیر نیانداختم مگر برای آنکه می خواهم گروهی از ایشان (آنها که منافع ویژه ای در یاغیگری و جنگ افروزی معاویه نداشته و از سر نا آگاهی یا ملاحظات قبیله ای به این جنگ آمده اند، در کار خود اندیشیده) **به من پیوسته و هدایت شوند و به چشم کم سوی خود روشنی راه مرا ببینند. و این درنگ برای من دوست داشتنی تر است از اینکه آن گمراهان را بکشم و اگر چه با گناهانشان باز می گردند "** (نهج البلاغه، خطبه ۵۴).

علی حتی از زدن برچسبهای معمول زمانه خود به "دشمن" نیز پرهیز دارد، چرا که نمی خواهد با بزرگ نمایی و غلوّ کردن در باره دشمن، اخلاق دشمن خواهی و دشمن ستیزی را در پیروانش ترویج نماید. وی در پاسخ به یکی از یارانش که در باره ماهیّت خوارج (یک جناح انشعابی از سپاهیان و شیعیان علی) پرسیده بود که آیا خوارج "کافر" هستند یا "مشرک" و یا "منافق"، آنها را "برادران جفاکار" خود می نامد که **"حق را می خواسته اند ولی در راه آن به خطا رفته اند"**. علی در واقع به **روش شناسی** خوارج ایراد می گیرد و نه به **هدف شناسی** آنها. ارزش تاریخی روش برخورد علی با خوارج، آنگاه بخوبی دانسته می شود که بدانیم نیروهای "انقلابی" معاصر معمولاً از هیچ دشنام و برچسبی به منشعبین خود دریغ نمی کنند و بعضاً آنها را خائن، جاسوس و مزدور "دشمن" نیز می نامند و گاه رفتاری با آنها می کنند که حتی با "دشمن" نکرده اند. نزد انقلابیون سنتی، "انشعاب" گناهی است نابخشودنی و لذا افراد جدا شده باید هر گونه اتهام و خشونتی را از سوی همرزمان پیشین به جان بخرند... علی در جنگ موسوم به جمل، که هیچگاه خواهان برپایی آن نبود و بسیار کوشید از

www.Parsbook.Org

وقوع آن جلوگیری کند، حتی بر کشتگان دشمن نیز اشک ریخت و نماز خواند و گفت که اگر به نیّت یاری حق آمده بودند گناهکار نیستند. این روشها و ارزیابیها از "دشمن" نشانگر آنستکه در انسان شناسی توحیدی علی (ع)، 'انسان' و انگیزه های چند بعدی رفتار وی بسیار پیچیده تر از آنستکه در تعریفها، ارزیابیها و قالبهای تنگ و منجمد بگنجد.

باری، علی در هیچ جنگی پیشدستی نکرد. نمی خواست آغازگر جنگ باشد، ولی هر گاه "دشمن" او را به جنگ فرا می خواند و راهی جز جنگ برایش باقی نمی گذارد، البته از آن رویگردان نبود چرا که می گفت **"جنگ طلب متجاوز است و نبرد با متجاوز امری است بر حق"**. علی سرداران و سربازانش را نیز از اینکه پیش از دشمن دست به شمشیر شوند، پرهیز می داد. در جنگ جمل که به "نخستین جنگ میان مسلمانان" شهرت یافته است، "اصحاب جمل" پیش از ورود لشکر علی به بصره بر شهر دست یافتند، بسیاری از هواداران علی و مردم معترض را کشتند، به عهدی که با فرماندار علی در بصره بسته بودند خیانت کرده به وی شبیخون زدند و او را دستگیر و بشدت شکنجه کردند، نگهبانان بیت المال را کشته و اموال خلق را به یغما بردند... ولی با همه اینها علی هنگامی که به بصره رسید، بیدرنگ فرمان جنگ نداد و پیش از هر اقدامی نامه ای برای سران دشمن فرستاد و آنها را به گفتگو و صلح فرا خواند:

" طلحه و زبیر مؤسّسان این لشکر کشی و فراهم کنندگان این جنگ خانگی با من در سخت ترین روزها بیعت کردند و پیمان همکاری بستند. من به خلافت رغبتی نداشتم و چندان پافشاری کردم که این امر را بعهده من نگذارند. حتی پیشنهاد کردم که به سراغ طلحه و زبیر بروند و من خود پیشقدم اینکار شدم و اعلام کردم که هر کسی را که مردم به خلافت معیّن کنند من نیز با او بیعت کنم. ولی این دو تن پیشنهاد مرا نپذیرفتند، با دیگر مردمان همصدا و همفکر شدند و از من خواستند و اصرار کردند که خلافت را قبول کنم، و من تا وقتی که آن دو تن با من بیعت نکردند بیعت مردم را نپذیرفتم و شروع به کار نکردم (۱۴). تو ای زبیر که سرور سواران قریشی و تو ای طلحه که شیخ مهاجرانی (این دو شیخ به این "القاب" در میان مردم شهره بوده اند) **باید بدانی که بیعت نکردن و پیمان نبستن بهتر از بیعت کردن و عهد شکستن است. اکنون هم پیشنهاد می کنم که پیش از جنگ به گفتگو بپردازیم و اجازه کشت و کشتار و ریختن خون مسلمانان را ندهیم. سلام بر آنکس که به راه راست رود "** (زندگانی امام حسین، رهنما).

علی همچنین نامه صلح جویانه ای برای عایشه فرستاد، ولی پاسخ "اصحاب جمل" جز تکرار دعاوی پوچ گذشته (ناحق کشته شدن عثمان و خونخواهی او) و اعلام قطعی جنگ نبود... علی حتی در هنگامه کارزار نیز معیارها و موازین اخلاقی را به پیروانش گوشزد می کند تا از "تصمیم سخت" و "شدت عمل علیه دشمنانش" جلوگیری کند:

" هرگز آنها که پشت به میدان نبرد کرده و گریخته اند و آنها که زخم خورده اند را نکشید. پرده ناموس دشمن را ندرید و اموال دشمن را به غنیمت نبرید ".

باری، علی در جنگ جمل پیروز شد ولی برخلاف سنت معمول سیاسی از "دشمن" و بازماندگانش انتقام نگرفت. وی اساساً پس از پیروزی در جنگ پرونده اعمال دشمن را کلاً می بست، کینه ای از آنها به دل نمی گرفت و هیچ شرط غیر انسانی بر آنها تحمیل نمی کرد. به لشکریان پیروزمند خود دستور داد که جز ادوات جنگی چیزی از مال دشمن بر نگیرند. رفتار علی حتی با سران جنگ افروز دشمن نیز بزرگوارانه بود. وی پس از پیروزی بر سپاه عایشه، وی را که از عاملین و مسبّبین این جنگ و کشتار بود، محترمانه به سرای برادرش که در سپاه خود بود فرستاد. درخواست وی مبنی بر امان دادن به عبدالله بن زبیر را هم از او پذیرفت و سپس وی را با مشایعت ۲۰ نفر رهسپار مدینه کرد. رفتار بزرگوارانه علی با عایشه چنان این زن کینه توز را منقلب کرد که گویند تا پایان عمر هر گاه از این حادثه یاد میکرد بی اختیار اشکش سرازیر شده و می گفت: "ای کاش مرده بودم و به جنگ علی نرفته بودم"، هر چند در اعماق قلب او کینه ای همچنان مشتعل بود و هنگامی که خبر شهادت علی را شنید کنایه وار گفت: "علی با مرگ راحت شد و دیگران را نیز راحت کرد" (طه حسین). ارزش و شکوه تاریخی رفتار انسانی علی و گذشت بیمانند او به هنگام پیروزی بر "دشمن" آنگاه بخوبی درک می شود که با رفتار جنگی رهبران امروز جهان مقایسه شود. نمونه های بیشماری از انتقام جوییهای کور، تحقیر "دشمن" شکست خورده و تحمیل شرایط نابرابر و ضد انسانی به آنها را می توان نام برد. بررسی یکایک این نمونه ها از حوصله این نوشتار بیرون است و خوانندگان خود با این نمونه ها در تاریخ معاصر جهان آشنا هستند زیرا خبر اینگونه رویدادها در افریقا، لبنان، فلسطین، عراق، افغانستان و دیگر مناطق جنگ زده جهان پیوسته از طریق رسانه های گروهی به گوش مردم می رسد. اما برای ارزیابی ماهیّت انتقادی که از رفتار خردمندانه و گذشت آمیز علی با "دشمن" شده است، به نمونه ای در "جنگ جهانی دوم" اشاره می کنم که از آن می توان بخوبی **تشابه** بینشی و رفتاری "متفقین" (جبهه ائتلافی کشورهای مدعی "دموکراسی" و "سوسیالیسم علمی") با فاشیستهای آلمانی را در برخورد با "دشمن" مشاهده کرد. باری، پس از شکست آلمان;

" استالین پیشنهاد کرد در باره آینده آلمان گفتگو کنند. در پاییز ۱۹۴۴ روزولت به تلقین مور گنتاو وزیر دارایی اش به فکر "غیر صنعتی کردن" رایش و تبدیل آلمان به یک کشور کشاورزی و شبانی افتاده بود تا اهالی آن "هر روز صبح و ظهر و شب فقط سوپ بخورند و قدرت جنگیدن نداشته باشند"... این سرنوشتی بود که روزولت برای ملت مغرور آلمان در نظر گرفته بود. چرچیل ضمن کنفرانس کبک در ۱۵ سپتامبر سبکسرانه با این طرح موافقت کرده بود... در یالتا، مایسکی سفیر

شوروی در لندن پیشنهاد کرد برای حفظ امنیت اروپا، مخصوصاً دولت متبوعش، صنایع سنگین آلمان به میزان ۸۰ درصد کاهش یابد و بخشی از این صنایع ... بعنوان غرامت به شوروی پرداخت شود... چرچیل پاسخ داد که این خطر وجود دارد که بدون آنکه نصیبی از این کار عاید کسی شود میلیونها انسان محکوم به قحطی و گرسنگی شوند، و افزود "کسی که می خواهد ارّابه اش را اسب بکشد، ناچار است به حیوان کاه و یونجه بدهد". در پروتکل نهایی کنفرانس یالتا، ارقامی که شورویها پیشنهاد کرده بودند بعنوان "اساس مذاکرات" کمیسیون غرامت که می بایست بعداً تشکیل شود، پذیرفته شد... بمحض اینکه روسها پایشان به خاک آلمان رسید، این متن را بهانه قرار دادند و بر اساس آن "عملیات غنائم جنگی" را به مرحله اجرا در آوردند... " (تاریخ جنگ سرد، ص ۲۹۰-۲۹۱).

در رابطه با "عملیات غنائم جنگی" روسها و رفتار انتقام جویانه "متفقین" نیز می خوانیم:

" در سوم ژوئیه، انگلیسیها و آمریکاییها و پس از چندی فرانسویها، در خرابه های شهری که سابقاً برلین بزرگ نامیده می شد استقرار یافتند. ارتش سرخ طی دو ماه به تنهایی پایتخت سابق رایش را در اختیار داشت و با خشونت و شدت بسیار وحشیگریهای ورماخت را در روسیه تلافی کرده بود. به دختران و زنان تجاوز کرده و مردان را به بیگاری واداشته یا به شوروی تبعید کرده بود. انواع ماشین آلات و کارخانه ها، حتی توالت و آب گرمکن خانه ها را از جا کنده و در اجرای "عملیات غنائم جنگی" به روسیه فرستاده بودند. قانون قصاص با همه خشونتش دقیقاً در باره آلمان اجرا می شد (۱۵)... " (همانجا، ص ۳۱۸).

بله! این همان "شدت عمل" و "اخذ تصمیم سخت" علیه "دشمن" در دید پطروشفسکی مورخ مارکسیست روسی است که بنا بر ادعای وی نبود آن در اندیشه و رفتار سیاسی علی از بی سیاستی او سرچشمه گرفته است!

ویژگی برجسته دیگر در روشهای برخورد علی با "دشمن"، گواهی دادن بر جنبه های **مثبت** و گذشته **نیک** "دشمن"، و به عبارتی نداشتن **تضاد کور** با "دشمن" است. چنانچه پس از کشته شدن طلحه و زبیر در جریان جنگ جمل، علی گذشته مبارزاتی آنها را ستود و بر مرگ آنها گریست! وقتی زبیر کشته شد و شمشیرش را برای علی آوردند، اندوهناک گفت: **" این شمشیر چه بسیار رنجها که از مصطفی دور کرده است "**. و این در حالی است که رهبران و گروههای سیاسی عموماً و سنتاً در "دشمن" نه تنها کمترین جنبه مثبت و ستودنی قائل نیستند بلکه در گذشته وی نیز، که چه بسا با گذشته خود آنها مشترک بوده است، جز "پلیدی پنهان" و "خیانت بارز نشده" نمی بینند. متأسفانه نگرش ایستا و روش برخورد مطلق گرایانه با "دشمن"، که چنانچه دیدیم شامل "دگر اندیشان" نیز می شود، به شیعیان علی

هم راه یافت بگونه ای که بسیاری از آنها شخصیتهای مخالف علی چون ابوبکر و عمر و زبیر و ... را از روز نخست "کافر" ارزیابی می کنند که منافقانه نقاب اسلام به چهره زده بودند!

زمانیکه پطروشفسکی نبود "شدت عمل" و "اخذ تصمیم سخت" بر علیه "دشمن" را در سیاست حق مدار علی به انتقاد گرفته بود، البته بسیاری از روشنفکران "انقلابی" و "چپ" در کشورهای اسلامی نیز که کمابیش متأثر از آموزه ها و آزموده های مارکسیستی – لنینیستی بودند، با وی هم عقیده بودند. اما امروز، با درس آموزی از تحولات ساختاری و پیامدهای ایدئولوژیک آنها، کمتر کسی از این گروه خونریزی و انتقام و غارت و تحقیر "دشمن" را آشکارا می ستاید. ولی هنوز بسیار دورند درس گرفتگان امروز از آن **خلوص** عقیدتی و **صداقت** سیاسی که بینش و روش سیاسی علی را دست کم در این باره بستایند. سهل است که بسیاری از مارکسیستهای سابق، که اکنون به **قدرت** و مرام سرمایه داری غرب ایمان آورده اند، این بار از موضع دفاع از "حقوق بشر"!، از "شدت عمل" و "اخذ تصمیم سخت" پیشوایان اسلام علیه "دشمن" انتقاد می کنند!!

در تاریخ سیاسی جهان هیچ رهبر و زمامداری با قاتل سنگدل خود همچون علی رفتار نکرده است. دستور داد که از توهین و آزار وی خودداری کنند. هنگامی که علی را خونین از مسجد کوفه بسوی خانه می بردند، می گفت:

" به عبدالرحمان مبادا آزار برسانید. مبادا او را شکنجه بکنید. اگر من زنده ماندم می دانم با او چه کنم. اگر مردم فقط با یک ضربت او را مجازات کنید. و اگر او را ببخشید به تقوا و پرهیزگاری نزدیکتر شده اید ". وقتی کاسه شیر را از دست حسن گرفت و نوشید، گفت: **" برای عبدالرحمان هم ببر! مبادا در خوراک و آب او اهمال و کوتاهی کنی "** (زندگانی امام حسین، رهنما).

علی از آنجا که برخلاف رهبران معمول سیاسی فاقد انگیزه های قدرت پرستانه بود، و 'سیاست' را دانش و روش پیگیری حق و عدالت و ارزشهای انسانی می دانست، و باز از آنجا که رهبری بود با تمامی شایستگیها و ویژگی های ضروری یک رهبر انقلابی مردمگرا و حق مدار، نیازی نداشت پایه های "قوت" خود را در "ضعف" دیگران برافرازد و به دشمن خواهی، هیولاسازی از دشمن و اختراع دشمنان فرضی و خیالی روی آورد. ولی علیرغم رفتار انسانی و گذشت آمیز علی با "دشمن"، دشمنان وی که نه از آن ویژگیهای اعتقادی برخوردار بودند و نه ناگزیر 'سیاست' را از دیدگاه 'حق مدار' او می نگریستند، از هیچ پستی و رذالتی در برخورد با علی و پیروانش خودداری نمی کردند. وی را بر سر منابر روزانه ناسزا می گفتند و نفرین می کردند که "عثمان را کشت تا به خلافت برسد"!! و سرانجام هم بنا بر منطق صوری خوارج "کافر" گشت!! این تبلیغات دروغین تا آنجا بر

ذهن مردم نا آگاه تأثیر گذارد که به هنگام شنیدن خبر شهادت علی در محراب کوفه بسیاری شگفت زده از خود می پرسیدند که علی در محراب چه می کرد؟ مگر مسلمان بود؟! ... البته بنا بر سنّت پویای تاریخ عمر دروغ چندان به درازا نمی کشد. پس مردم فریب خورده بزودی به حقیقت پی بردند و سرانجام عمر بن عبدالعزیز خلیفه اموی علی (ع) را از اتهامات **مزوّرانه** پرستندگان **زر** و **زور** پاک نمود و به دشنام و نفرین او بر منابر پایان داد (۱۶).

بیداری و هوشیاری سیاسی علی

در پایان نخستین بخش این نوشتار یادآور می شوم که پیوند 'سیاست' با 'اخلاق' همچنین باید با شناخت، دانش و بیداری همراه باشد. سیاست زورمدار سنتی سرشار از نیرنگ و دسیسه و ترفند است، و اگر رهروان سیاست نوین حق مدار به شگردهای پیچیده آنان آگاه نباشند فریب خواهند خورد. بنابر این اخلاق و تقوای سیاسی نباید همسنگ ساده اندیشی و زودباوری گشته و مانع از شناخت روندهای سیاسی و تضادهای بغرنج پهنه "سیاست" شود. امروزه نگهداران و جویندگان 'قدرت' از شبکه های ارتباطی گسترده و دستگاههای اطلاعاتی و تبلیغاتی بسیار کارآمدی برخوردارند و از پیچیده ترین شگردهای روانشناختی جهت تحمیق و فریب مردم بهره می گیرند. پس شایسته و بایسته است که حق جویان و عدالتخواهان شناخت کافی از این شگردها داشته و در "سادگی" باقی نمانند. امام علی پیشوای سیاست حق مدار در جهان اسلام نیز در این باره به منتقدین خود، که او را بدلیل تلفیق 'سیاست' با 'اخلاق' فاقد زیرکی و تدبیر می دانستند، یادآور گردید:

" سوگند بخدا که من غافلگیر نمی شوم تا در باره ام مکر و نیرنگ بکار برند و در هنگام سختی و گرفتاری خود را نمی بازم و ناتوان و درمانده نمی شوم " (از خطبه ۱۹۱ نهج البلاغه).

در سیاست حق مدار علی، تفاوت کیفی عظیمی میان هوش و زیرکی و تدبیر با خدعه و خیانت و ریاکاری موجود است که خوشه چینان فرهنگ رایج سیاسی از درک آن ناتوانند، و همین ناتوانی است که سبب می شود علی را فاقد صفات ضروری برای یک "سیاستمدار" معرفی کنند. آنها اساساً به امکان سازگاری 'سیاست' با 'اخلاق' باور ندارند چرا که در فلسفه قدرت (درونمایه سیاست سنتی) ارزشهای جهانشمول اخلاقی جایگاهی ندارند. باری، آنچه علی را از فریب و دسیسه و خیانت و جنگ افروزی باز می داشت، تنها و تنها **تقوای خدایی** بود و نه کمبود تدبیر و هوشمندی سیاسی. در یک نگرش فلسفی به تاریخ، پرهیز علی از فریب و خیانت و دشمن ستیزی از قضا نشانه دوراندیشی

و هوشیاری سیاسی است. اکنون بجاست نمونه هایی از بیداری و هوشیاری سیاسی علی (ع) را از نظر خوانندگان بگذرانم:

۱. می دانیم که در جریان شبه کودتای انتخاباتی "سقیفه"، که بلافاصله پس از وفات پیامبر در مکانی به این نام روی داد، ابوبکر با پشتیبانی و کمک مؤثر عمر بن خطاب و ابوعبیده جراح به خلافت رسید. این همکاری سه گانه، که برخی از پژوهشگران غربی نیز بدان اشاره کرده اند، از چشمان تیزبین علی دور نماند. در این میان عمر بیش از هر کس دیگر برای بیعت گرفتن از مردم کوشیده و بر مخالفان سختگیری می کرد. سعد بن عباده، که از سوی انصار نامزد خلافت بود، بگفته برخی از مورخین به اشارت عمر کشته گردید ولی مدعی شدند جنّی! رجز خوانان تیری بسوی او انداخته وی را کشته است! عمر گویا قصد کرده بود خانه فاطمه را هم که پناهگاه ناراضیان شده بود، به آتش بکشد... باری، علی این سازش پنهانی را افشاء کرده و به عمر می گوید:

" شیری می دوشی که از آن برای تو بهره ای است و امروز در این راه (خلافت ابوبکر) **کوشش می کنی که فردا از آن بهره مند گردی "** (الغدیر، تاریخ خلفا، امام علی بن ابیطالب، تاریخ مفصل اسلام).

برای تحقق این پیش بینی بیش از دو سال و اندی زمان لازم نبود تا ابوبکر در بستر بیماری وصیّت نامه ای نگاشته و عمر را به جانشینی خود منصوب کند. علی همچنین به ابوعبیده جراح ضلع دیگر این "مثلث" در رابطه با سرانجام زورگویی و دسیسه های سیاسی می گوید:

" ... از هوای نفس پیروی نکنید که از راه خدا گمراهتان می کند و از حق و حقیقت دور و دورتر خواهید شد " (همان منابع). باز تاریخ اسلام گواه است که چگونه خلافت اسلامی از راه حق و عدالت بگونه ای تصاعدی منحرف گردید تا اینکه سرانجام از حکومتهای خونریز و جبّار اموی و عباسی سر در آورد. نهاد سیاسی "خلافت" پلی شد که اشرافیت شکست خورده را بار دیگر بسوی قدرت و ثروت هدایت نمود.

۲. علی با اینکه به دستگاه ستم و استبداد عثمان پیوسته اعتراض می کرد و از خواسته های بر حق مردم پشتیبانی می کرد، با کشتن عثمان مخالف بود. در اینجا نیز برای درک هوشیاری و دوراندیشی علی لازم بود چندی بگذرد تا بر همگان روشن گردد چگونه اشرافیت مستبد و غارتگر، که عدالت علی را هرگز بر نمی تافت، پیراهن خونی عثمان و "مظلومیت" او را بر سر نیزه می کند تا بهانه ای بر نافرمانی از حکومت قانونی علی تراشیده و از پیشبرد برنامه انقلاب اجتماعی او جلو گیرد. کثیف ترین اهداف و انگیزه های زورمداران نیرنگ باز در زیر پیراهن خونین ولی "پر برکت" عثمان

پنهان ماند. اربابان 'زر' و 'زور' و 'تزویر' در این راستا تعصّب عوام را برانگیختند و از نادانان و گمراهان لشکر گرد آوردند، خونهای بسیاری بر زمین ریخته شد و حکومت نوبنیاد انقلابی علی تضعیف گشت...

۳. طلحه و زبیر که از سیاست مساوات جویانه اقتصادی – اجتماعی علی به خشم آمده و در پی تدارک جنگ بر ضد او بودند، نزد علی در مدینه آمده و می گویند که می خواهیم برای حج عمره به مکه برویم و کسب اجازه می کنیم. امام علی که هوشیارانه انگیزه پنهان آنها را دریافته بود، چنین روشنگری می کند:

" شما برای حج عمره به مکه نمی روید، اندیشه ای که دارید بر من آشکار است و در شگفتم که چرا روز اول که گفتم مرا در امر خلافت شور و شوقی نیست و حاضرم با شما بیعت کنم قبول نکردید و سوگند خوردید که با من کمک و همراهی و موافقت کنید. امروز فکر دیگر کرده اید و زیارت حج عمره را بهانه قرار داده اید. اکنون هر کجا می خواهید بروید که مرا با شما سخنی نیست " (زندگانی امام حسین).

علی در دوره زمامداری بسیار از اینگونه هوشیاریها از خود نشان داد. یکبار به ریاکاری که برای فتنه انگیزی او را بسیار ستایش می کرد، گفت:

" من کمتر از آنم که بر زبان می رانی و بیشتر از آنم که در دل داری " (نهج البلاغه، سخن ۸۰).

۴. برخورد درست و بهنگام علی با خدعه و نیرنگ سپاه شام در صفین، که چون شکست را قطعی دیدند قرآنها را بالا بردند و خواهان داوری قرآن شدند، نمونه دیگری است از بیداری و هوشیاری سیاسی او. براستی علی همانگونه که خود می گوید، غافلگیر نمی شود تا در باره اش مکر و حیله بکار برند. وی با شناختی که از ماهیت و کارکرد سیاسی – اعتقادی معاویه و دستیارش عمروعاص داشت، کاربست چنان خدعه ای را از سوی آنها پیش بینی کرده بود. در نامه ای که پیش از آغاز جنگ به معاویه نوشته بود، وضعیت او و سپاهش را در جنگ چنین پیش بینی می کند:

" چنانست که می بینم لشکر ترا که بر اثر خوردن ضربتهای پیاپی و پیشامد سخت که رخ خواهد داد، و پی در پی به خاک افتادنها، از روی بیچارگی و درماندگی (و نه از روی ایمان) **مرا به کتاب خدا** (و صلح) **فرا می خوانند... "** (نهج البلاغه، نامه ۱۰). پیش بینی علی دقیقاً به وقوع پیوست، و او که انتظار چنین نیرنگی را داشت خود را نباخت، ولی بسیاری از یاران کوته اندیش و سطحی نگر وی با دیدن قرآنها دست و پایشان لرزید و از نبرد باز ایستادند. ابن اثیر در این باره می نویسد:

" آنگاه قرآنها را بر نیزه افراشتند و گفتند قرآن میان ما و شما حکم خواهد بود ... مردم عراق گفتند ما

دعوت آنها را به کتاب خدا قبول می کنیم. علی گفت ای بندگان خدا بر حق و عقیده و ایمان خود ثابت و برقرار باشید، جنگ را ادامه دهید زیرا معاویه و عمرو ... دین ندارند و قرآن را نمی شناسند. من آنها را خوب می شناسم ... اینان که قرآن را بالا برده اند نمی دانند در آن چیست و آنرا برای خدعه و تزویر و فریب بالا برده اند ".

علی باز در نامه ای به معاویه پنهان شدن وی پشت سر "مظلومیت عثمان" را چنین نمایان می کند: "... **اما** (در پاسخ به) **جدل و پرگویی بسیار تو در باره عثمان و کشندگانش، عثمان را آنگاه یاری کردی که به سود خودت بود، و هنگامی که برای او سودمند بود او را یاری نکردی** " (نهج البلاغه، نامه ۳۷).

شناخت علی از روندهای سیاسی – اجتماعی با چنان ژرفا و دوراندیشی همراه بود که به پیش بینی های درست تاریخی انجامید، کاری که مردم را در شگفتی فرو برد و در وی گمان "خدایی" بردند! در اینجا برخی از پیش بینی های امام علی را که در تاریخ سیاسی اسلام بوقوع پیوست را یاد آور می شوم:

۱. در جلسه شورای انتصابی عمر جهت گزینش خلیفه، علی عواقب تاریخی زد و بند های سیاسی را که در ترکیب و دستور کار شورای عمر نشان زده بود، چنین به آنها گوشزد می کند:

" سخنم را شنیده و گفتارم را در نظر داشته باشید. بزودی از پس امروز امر خلافت را می بینید که شمشیرها در آن کشیده شده و عهد و پیمانها شکسته خواهد شد، تا جاییکه برخی از شما پیشوایان گمراهان شده و برخی پیرو نادانان می گردد " (از خطبه ۱۳۹ نهج البلاغه).

۲. علی با توجه به مجموعه شرایط آن روزگار دستیابی معاویه به قدرت را امری حتمی دانسته و می گوید:

" آگاه باشید که بزودی بعد از من مردی گشاده گلو و شکم برآمده بر شما چیره می گردد. می خورد آنچه بیابد و می خواهد آنچه نیابد. آگاه باشید بزودی آن مرد شما را به ناسزا گفتن و بیزاری جستن از من امر می کند " (از خطبه ۵۶).

امام علی عملکرد امویان در حکومت آتی شان را چنین ارزیابی می کند:

" سوگند به خدا بنی امیه همواره ستم می کنند تا اینکه هیچ حرام خدا را باقی نگذارند مگر آنکه آنرا حلال گردانند، و هیچ پیمانی نبندند مگر آنکه آنرا به جور بشکنند، و تا اینکه باقی نماند خانه از گل ساخته شده ای و نه خیمه از

پشم بافته گردیده ای (هیچ کاشانه ای در شهر و روستا و بیابان پیدا نمی شود) **مگر آنکه ستم و بیداد ایشان در آن داخل شده و تبهکاری شان آنرا فرا گرفته و بدرفتاری شان اهل آن را پراکنده می سازد. و تا اینکه مردم به دو دسته گریان تقسیم می شوند: یکی برای دینش گریه می کند** (که بیان زور و ستم و فریب گشته است) و **دیگری برای دنیایش گریان است** (که آنرا با درد و رنج همراه کرده اند). **و تا اینکه یاری و خدمت یکی از شما برای یکی از آنها مانند خدمتگذاری غلام برای خواجه خود می شود که در حضور خواجه فرمان او برد و پشت سر از او بدگویی کند** (رابطه حکومت استبدادی با مردم همچون رابطه ارباب و برده است) **"** (از خطبه ۹۷).

۳. علی اما سلطه امویان را زودگذر دانسته و آنها را با همه سقّاکی شان رفتنی می داند. ولی آنچه در این پیش بینی تاریخی بسی شگفت انگیز می نماید، آنستکه علی جایگزین امویان را نیز حق مدار نمی داند، چرا که "سیاست اسلامی" دیگر بر پاشنه زور و فریب می چرخید!

" بنی امیه را زمان مهلت و میدان فرصتی است که در آن می تازند و می رانند، و چون در خلافت و سلطنت میانشان اختلاف و زد و خورد افتد (جنگ درونی قدرت که ویژگی حکومتهای زورمدار است)**، پس فرومایگان** (عباسیان**!**) **آنها را فریفته بر ایشان چیره گردند** (با همان روش فریبکاری که امویان خود به قدرت رسیدند**!**) **".**

۴. علی که با ژرف اندیشی و همه جانبه نگری تحولات پس از پیامبر را دنبال کرده و سیر تصاعدی انحرافات را نشان زده بود، آینده اسلام و مسلمانان را نیز تیره و تار می دید:

" زود است که بعد از من بر شما روزگاری بیاید که در آن چیزی پنهان تر از حق، و آشکار تر از باطل، و بیشتر از دروغ بستن بر خدا و رسولش نباشد. و نزد مردم آن زمان کالایی بی ارزش تر از قرآن که از روی حق و راستی بیان گردد، و رایج تر از قرآن هر گاه موضع آن تحریف گردد (و بیان زور و ستم و فریب گردد) **نیست. "** (از خطبه ۱۴۷نهج البلاغه).

" می آید بر مردم روزگاری که که بر جا نمی ماند در ایشان از قرآن مگر رسمی و نشانه ای، و از اسلام مگر نامی. در آنروز مسجدهای مردم از جهت ساختمان آباد است و از جهت هدایت ویران. ساکنان و آباد کنندگان آنها شرور ترین مردم روی زمین اند. از آن مساجد فتنه و تبهکاری بیرون آید و در آن گناه و نافرمانی (خدا) **جای گیرد. بر می گردانند در آن فتنه هر که را از آن کناره گیرد، و بسوی آن می برند هر که را از آن برکنار مانده است** (هیچکس از آن فتنه و تبهکاری در امان نمی ماند) **"** (نهج البلاغه، سخن ۳۶۱).

توسّل به فریب و خدعه و خیانت نه تنها پیروزی راستین و پایدار به ارمغان نمی آورد و نشانه ای از کاردانی، صلاحیت و هوشمندی سیاسی نیست، بلکه در بستر تبیین فلسفی تاریخ دقیقاً از کمبود دانش و بینش سیاسی و ناخالصی در انگیزه ها و اهداف سرچشمه می گیرد. ولی کمبودها، ناخالصیها و ضعفهای بینشی و خصلتی را هیچ ترفند و فریب و دسیسه ای جبران نتواند کرد. **صداقت** در اهداف، و **خلوص** در انگیزه های اعتقادی، به انسان منشی استوار و اعتماد به نفسی بیکران می بخشد که آنرا در سخنان و رفتار امام علی می توان به روشنی دریافت، هر چند سطحی نگران آنرا به "خودبینی" تعبیر می کردند: شبی که علی با آرامش و اطمینان خاطر بر بستر پیغمبر خفت تا او شبانه به مدینه رود، روزی که در میدان کارزار به فریاد مبارز طلبی عمرو بن عبدود پهلوان نامدار و دلیر عرب پاسخ مثبت داد، آنگاه که بر شایستگیهای خود بر جانشینی پیامبر و رهبری خلق پای فشرد و "رویه شیخین" را نفی کرد، هنگامی که بی سلاح و بی زره به میدان آمد و زبیر را که سراپا جوشن و سلاح بود به گفتگو فرا خواند، روزی که در صفین پیشاپیش سپاه دلاورانه می جنگید با زره ای که هرگز پشت نداشت... و سرانجام در پگاه نوزده رمضان با اینکه می دانست بازماندگان خوارج در گوشه و کنار پراکنده و به خون او تشنه اند، تنها و بی محافظ از خانه بسوی مسجد رفت، قلبش سرشار از اعتماد و اطمینان به خود و اعتقاد به آرمانهایش بود. اعتماد به نفس انقلابی و قوت قلب، از نتایج درخشان پیوند 'سیاست' با 'اخلاق'، 'حق' و 'آرمان' است. همچنین پایبندی علی به ارزشهای عام و جهانشمول اخلاقی در 'سیاست'، چنانچه در سخنان وی دیدیم، ریشه در ایمان خالصانه به اصول جهان بینی ژرف توحیدی دارد. بنابر این نباید از کارکرد ضروری اندیشه و مرام راهنما در 'سیاست' غافل شد!

پا نوشته های بخش نخست

۱- در دهه های گذشته کوششهایی در زمینه نقد ستون پایه های سنتی سیاست در میان اندیشمندان غرب انجام گرفته است که نمی توان نادیده انگاشت. برای نمونه می توان از کتاب "گورکن ها، یک هشدار نوین به زندگان (نقد نظم نوین جهانی)" نوشته **روژه گارودی** و نیز نوشتارهای **نوم چامسکی** در نقد سیاست جهانی نام برد (نام بردن از گارودی به معنی تأیید همه دیدگاهها و رویکردهای وی نیست، بلکه بیشتر از آن جهت است که وی پیش از این از بزرگترین اندیشمندان مارکسیسم رسمی بود که سپس به نقد آن نشست بی آنکه به دیگر قطب جهانی قدرت یعنی لیبرالیسم سرمایه داری روی آورد).

۲- مارشال تیتو بدلیل دیدگاهها و روشهای سیاسی متفاوت از رهبران مارکسیسم رسمی، از سوی آنها به "رویزیونیسم" (تجدید نظر طلبی در مبانی مارکسیسم) متهم گردید.

۳- نخبگان سیاست سنتی، اصل را در همه حال بر **مصلحت** خویش می گذارند. لذا بسیار دیده می شود که با تغییر شرایط رنگ عوض می کنند و حتی منکر دیدگاهها و رویکردهای خود در گذشته می شوند تا شاید بتوانند با تحریف وقایع گذشته بر **شرایط** جدید تطبیق جسته و **هدف** پیشین را بگونه ای دیگر که **مصلحت** می بینند پیگیری کنند.

۴- ولتاری، نویسنده فنلاندی این کتاب، به بازسازی ادبی تاریخ مصر باستان و پاره ای از تمدنهای کهن خاورمیانه از زبان یک پزشک مصری پرداخته است. پایه این داستان، که برای این نگارنده روشن نیست تا کجا از آن نویسنده است و تا کجا از آن منصوری مترجم ایرانی آن، بر رویدادهای تاریخی شرق باستان نهاده شده است که علیرغم دخالت قوه تخیّل ادبی در آن، خواننده را با گرایشهای سیاسی و سنتهای حکومتی در تمدنهای شرق باستان آشنا می سازد و لذا مطالعه آن به خوانندگان توصیه می شود.

۵- در برخی از انقلابهای معاصر می بینیم که "رهبران" گرایش بسیاری به کاربست آزموده های سامانه های سیاسی و اجتماعی زورمدار و زرسالار، و حتّی نظام واژگون شده پیشین، از خود نشان می دهند. اینان توجه ندارند که تا هنگامی که بینش و روش سیاسی خود را با حقوق بنیادی انسان، ارزشهای جهانشمول اخلاقی و آرمانهای انقلاب مردم سازگار نساخته اند، نمی توانند انقلاب را به پیروزی رسانده و راه بازگشت به گذشته را مسدود نمایند. انقلابی می تواند به پیروزی پایدار نائل گردد که به شعار و تدوین برنامه دگرگونسازی "مناسبات ظالمانه موجود" بسنده نکرده و دگرگونی بنیادی در "اندیشه و رفتار سیاسی موجود" را نیز در دستور کار خود قرار دهد.

۶- منظور دوورژه آنستکه "پنهانکاری" از طبیعت دموکراسیهای سرمایه داری غربی می جوشد، ولی پرسیدنی است که این "دموکراسی" چگونه طبیعتی دارد که پنهانکاری را در سیاست اجتناب ناپذیر ساخته است؟ ریاکاری سیاسی اصولاً برآمده از سرشت استثماری سامانه های طبقاتی (در اینجا سرمایه داری) است. بنابراین چه سامانه های نامبرده بگونه ای استبدادی اداره شوند و چه به شیوه پارلمانی و چند حزبی، از کاربست "پنهانکاری" گریزی نخواهند یافت. پاسداری از منافع یک طبقه در برابر اقشار گسترده خلق، فریب سیاسی آنان را اجتناب ناپذیر می کند.

۷. این "تکنیک غرب" از سوی گروههای غربگرای "شرق" نیز به مقیاس گسترده ای بکار گرفته می شود. گروههایی که به "مدرنیسم سرمایه داری" چشم دوخته اند، اهداف و نیّات بهره کشانه طبقاتی و وابستگی سیاسی، فرهنگی و اقتصادی خویش به غرب را در پوشش "جامعه مدنی" و "حکومت قانون" (که در آن مدنیّت و قانون سرمایه داری مورد نظر است)، "امنیّت" و "آزادی" (که در آن امنیّت و آزادی سرمایه مستتر است)، "جامعه باز" (که بسوی سرمایه های امپریالیستی باز خواهد بود)، "همبستگی جهانی" (که منظور همبستگی با سرمایه داری جهانی به رهبری امریکاست) و... ارائه می کنند. آنها می خواهند خواست واقعی خود را که بازسازی جامعه سرمایه داری وابسته است، زیر خواسته های بر حق مردم در ایجاد نظم و امنیّت و قانونمداری، و آزادی های سیاسی – مرامی و حقوق سیاسی و اجتماعی **پنهان** سازند. همچنین آنها که در پی انتقال فرهنگ جنسی حاکم در جوامع غربی به جامعه ایرانی هستند، آشکارا نمی گویند که انگیزه مخالفت آنان با هنجارهای فرهنگی و اخلاقی جامعه ایجاد امکانات گسترده خوشگذرانی و برقراری **استبداد سکس** است. بلکه این خواسته را زیر پوشش "آزادی های فردی" و حتّی "آزادی و حقوق زنان"! پنهان می سازند. در درون کشور، هر بار که رهبران استبداد دینی جریانی ناسازگار با خود را از ساختار حکومتی حذف می کنند، نمی گویند که این کار برای انحصار و یکپارچگی قدرت مطلقه سیاسی شان امری اجتناب ناپذیر بوده است، بلکه چنین گفته می شود که "پایگاههای دشمن" را نشانه گرفته اند. اصلاح طلبان حکومتی نیز، که خواهان پیوند فلسفه های سنتی و مدرن قدرت (ولایت فقیه و سرمایه داری لیبرال) می باشند، نمی گویند که برای بازگشت قدرت و موقعیت از دست رفته خود در تکاپو هستند، بلکه چنین می باورانند که هدف آنها تثبیت حقوق سیاسی و اجتماعی مردم ایران است. اینان که هرگز نقش خود در سرکوب و اختناق سالهای پس از انقلاب را نقد نکرده اند، گاه گناه "زیاده روی های" خود و دوستان سابق خود در آن "سالهای خاکستری"! را نیز بپای دیگران، "طبیعت انقلاب"! و حتی اندیشمندانی چون زنده یاد شریعتی می اندازند! تا همچنان مردم را از انقلاب و اندیشمندان انقلابی بترسانند و آنان را به "خشونت"، "دولت سالاری"، "ضدیت با دموکراسی"، "لنینیسم"، "ایدئولوژی اندیشی" و خلاصه "به هر چیزی که قسمت اعظم مردم بدان علاقه ندارند متهم" کنند و زمینه را برای اصلاحات خویش

که بازسازی سرمایه داری وابسته بر مدار سامانه سیاسی کنونی ایران است فراهم گردانند !!

۸- در بیانیه ها و موضعگیریهای گروههای سیاسی ایرانی نیز، چه در حاکمیت و چه در اپوزیسیون، راست یا چپ، مذهبی یا سکولار، این تاکتیک دیده می شود. هزاران بار در این سالها شنیده و خوانده ایم که "ملت" (یا "امّت"، "مردم"، "خلق" و نظایر آن) خواهان فلان مرام یا فلان سامانه حکومتی یا فلان رهبر است، در حالیکه شاید خواسته بخش کوچکی از جامعه باشد! همچنین بکرّات گفته شده است که "ملت" به فلان مرام و سامانه حکومتی "تن نخواهد داد" ولی چه بسا که بسیاری بدان گرایش داشته اند!

۹- این شگرد پنهانکاری نیز در ایران کاربرد گسترده ای داشته است. حکومت استبدادی و وابسته شاه هر گاه در پی جنبشی در خطر می افتاد، سخن از "خطر تجزیه ایران" و از دست رفتن کشور به میان می آورد و اینکه "ایران در خطر است"! روحانیون پیرو ولایت فقیه نیز که پس از انقلاب ۵۷ به قدرت سیاسی در ایران دست یافتند، هر بار حکومت استبدادی و انحصارطلبانه شان به خطر می افتد، چنین وانمود می کنند که گویا "اسلام در خطر است"!

۱۰- تنها هنگامی می توان امیدوار بود که "مذهب" دیگر سرپوشی برای ستم و بهره کشی انسان از انسان نباشد که "کمک" آن به "تخریب پایه های سرمایه داری" با کمک به ویرانی ستون پایه های سیاست سنتی همراه باشد.

۱۱- این تأثیر پذیری بدون زمینه مساعد درونی البته ممکن نبود. اگر از عامل انسان شناسانه در این باره چشم پوشی کنیم، نقش دستگاه فلسفی مارکسیسم را، که جبر کور مادی را در تاریخ و جامعه تبیین می کند، برجسته تر از سایر عوامل درونی خواهیم دید.

۱۲- به مقاله این نویسنده – آیین جهانداری، اصول راهنمای "حکومت" و "رهبری" در عهدنامه سیاسی – تاریخی امام علی با ملک اشتر – مراجعه کنید:

http://www.scribd.com/Mahmoud%20Rezagholi

۱۳- خوانندگان توجه داشته باشند که این جملات در زمان نظام دو قطبی جهان نوشته شده و جنگ تبلیغاتی دو بلوک جهانی 'قدرت' را می نمایاند. سایه این جنگ تبلیغاتی بر ایران شاه، که در "جنگ سرد" دو بلوک حامی بلوک سرمایه داری غرب بود، نیز افتاده بود. در رژیم وابسته شاه هر حرکتی که بر ضد سلطنت صورت می گرفت، حتی از سوی گروههای ملی و مذهبی، توسط ساواک و دستگاه تبلیغاتی رژیم به "کمونیسم بین الملل" نسبت داده می شد تا افکار عمومی را از واقعیتهای تلخ موجود در جامعه منحرف سازد. پس از فروپاشی نظام دو قطبی جهان نیز استفاده از "مترسک" در جهان سیاست کماکان مرسوم است. در غرب "مترسک اسلام سیاسی" جایگزین "مترسک کمونیسم" شده است. در ایران پس از انقلاب، هم حکومت و هم اپوزیسیون از پدیده "مترسک" بهره ها گرفتند.

یکی از مترسک "منافقین" و "ضد انقلاب" در سرکوب اعتراضها و خواسته های بر حق مردم استفاده می کرد، و دیگری از مترسک "رژیم ملّایان" و یا "فاشیسم مذهبی" در خیانت به مردم و همکاری با ارتجاع و امپریالیسم برای کسب قدرت در ایران بهره می جست و ... همچنین سخنان دوورژه نشان می دهد که خصیصه دشمن خواهی و هیولا سازی از دشمن جزیی جدایی ناپذیر از روند سنتی سیاست است و برخلاف ادعای پیروان اندیشه نو لیبرالی در ایران معلول ذاتی "ایدئولوژی انقلابی" نیست. دشمن خواهی و هیولاسازی از دشمن ریشه در **فلسفه قدرت** دارد و بدون "ایدئولوژی انقلابی" هم بسیار تجربه شده است.

۱۴- علی که از تغییر پایگاه طبقاتی طلحه و زبیر اطلاع داشت، می دانست که آنها از سیاست عادلانه اقتصادی اش ناخشنود خواهند شد. لذا بمنظور بستن راه هر گونه توجیه و فریب در مخالفت آتی شان اعلام می کند که تا آنها، که به پاس فداکاریهای گذشته از نفوذ اجتماعی برخوردار بودند، بیعت نکنند آغاز بکار نخواهد کرد. گرچه منافع طبقاتی آنها را سرانجام به برخورد با حکومت جدید کشاند، ولی علی (ع) با گذاردن این شرط توانست خروج و سرکشی آنها را به یک "پیمان شکنی جفاکارانه" نیز پیوند زده و از نفوذ معنوی آنان در میان مردم به مقدار زیادی بکاهد. بویژه آنکه آنها برای توجیه خیانت خود ناچار شدند به پیراهن خون آلود عثمان نیز پناه ببرند، و مردم که هنوز تشویق آن دو شیخ به قتل عثمان را از یاد نبرده بودند بیش از پیش آنها را **ریاکار** یافتند.

۱۵- در اینجا نباید گمان کرد که در سیاست سنتی برخورد با "دشمن داخلی" کمتر از رفتار با "دشمن خارجی" خشونت آمیز است. داخلی یا خارجی بودن در ماهیت رفتار یک حکومت یا یک گروه سیاسی زورمدار با "دشمن" خویش تفاوت کیفی چندانی ایجاد نمی کند، و چه بسا دیده شده است که رفتار با دشمن داخلی که "ستون پنجم" دشمن خارجی نامیده می شود، شدیدتر نیز هست.

۱۶- عمر بن عبدالعزیز خود در باره علت این تصمیم می گوید: " پدرم خطیب توانایی بود اما وقتی بالای منبر به لعن علی می رسید دچار لکنت زبان می شد. من روزی بدو گفتم که با وجود فصاحت چرا الکن و وامانده می شوی. گفت پسرم ... اگر شامیان آنچه پدرت از فضل این مرد (علی) می داند می دانستند، هرگز کسی از ما پیروی نمی کرد. پس با خدا عهد کردم که اگر این کار (خلافت) بر من قرار گیرد این روش را تغییر دهم. پس چون خدا با خلافت بر من منّت نهاد، این کار (نفرین و ناسزا به علی) را منع کردم " (تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران و اسلام، ص ۱۷۴-۱۷۵).

امام علی و ستون پایه های سیاست حق مدار

محمود رضاقلی

mahmoudrezagholi@yahoo.se

بخش دوم:

"آزادی" در اندیشه، گرایش و رفتار سیاسی

بازشناسی 'آزادی' و 'جبر': در یک نگرش کلی، 'آزادی' (فردی و اجتماعی) امکان **ابتکار**، **تصمیم**، **گزینش** و **آفرینش** است و به **رشد** انسان و جامعه می انجامد. 'جبر' اما در ستیز با این امکان، و ناگزیر **ویرانگر** و **بازدارنده** است. آزادی های سیاسی را نیز باید در کنشها و گزینشهای ارادی و **روشن بینانه** انسان در گذر از "موانع موجود"، دگرگون کردن "اوضاع موجود"، و آفرینش پدیده ها و ساختهای "مطلوب" در جامعه سراغ گرفت. آزادی های سیاسی، که همچون دیگر اشکال آزادی از ویژگیها و حقوق بنیادی انسان بشمار می روند، در برابر جبر های سیاسی (اشکال گوناگون **استبداد** و **زورگویی**) می نشینند که در پی تهی کردن انسان از ویژگیهای بنیادی اش هستند. در تاریخ، 'جبر' (زور) نیروی انسانی **از خود بیگانه** ای بوده است که بجای سازندگی و پیشرفت، در جهت ویرانی دستاوردهای انسانی و پایمال کردن حقوق بنیادی انسان به کار گرفته شده است. از تفاوتهای مهم 'آزادی' و 'جبر' آنستکه آزادی **زاینده** و رو به **ژرفا** و **گسترش** است، بگونه ای که هر گاه در تاریخ دست به یک آفرینشگری نوین می زند، گونه ای نوین از آزادی انسانی را پدید می آورد که آن نیز در پی آفرینشگری های نوین دیگر می رود. ولی جبر که خود را بر امور واقع تحمیل می کند، آفریده های آزادی را به خدمت خویش در می آورد و انسان را از آفرینشگری های نوین باز می دارد و رو به **انقباض** دارد. پس گسترش جبر، آنرا بسوی **نابودی** می برد. در تاریخ سیاست، **جبر گرایی** فلسفه راهنمای **توجیه گران** بوده است: مستبدان تاریخ فرمانروایی ستمگرانه خویش را بدان توجیه کرده اند، و انسانهای زیر فرمان مستبدان هم ناتوانی در آزاد سازی و بازیابی حقوق خویش را در جبر **تنبل آسا** و **مسئولیت گریز** توجیه نموده اند.

سیاست سنتی زورمدار است

زور و خشونت هیچگاه از ساختارهای سیاسی و حکومتی تاریخ جدا نبوده است. کاربرد **زور** در گسترش دین، فرهنگ، مرام و سامانه سیاسی، توسط امپراتوریهای باستانی و نظامهای پیش سرمایه داری و استعمارگران **کهنه** و **نو** در شرق و غرب، سراسر تاریخ سیاسی جهان را اشغال کرده است. تفاوت حکومتهای تاریخ تنها در **درجه شدت** و **چگونگی اعمال** جبرهای سیاسی نمایان می گردد. تغییر و تحولات ساختاری در تاریخ جوامع بشری نیز، تاکنون نتوانسته است 'جبر' را از نهادها و پویشهای سیاسی حذف نماید، و لذا چنین برداشت شده است که 'سیاست' اساسا پیوندی طبیعی با 'جبر' دارد! نهاد سیاست در جهان باستان، در نظامهای استبدادی پیش سرمایه داری، در دیکتاتوریهای سرمایه داری و کمونیستی، و حتی در سرمایه داری های "لیبرال" امروزی... هر جا به گونه ای و به درجاتی، آزادی شهروندان در بینش و رفتار سیاسی را محدود نموده و در جبرهای ویژه ای تکوین و تکامل یافته است. در سرمایه داری های **سازمان یافته**، با توجه به جبرهای مادی این ساخت اقتصادی – اجتماعی، پویشهای سیاسی بیشتر از سرمایه داری های **رقابتی** با 'جبر' همراه بوده است. در اینجا جبرهای سیاسی سنگین تر و سر سخت تر هستند: بوروکراتیسم، تکنوکراتیسم، میلیتاریسم، راسیسم، فاشیسم و توتالیتاریسم همگی از ره آوردهای زنجیره ای سرمایه داری سازمان یافته دولتی بشمار می روند که حتی بر جریانهای "آلترناتیو" نیز تأثیر تاریخی قابل ملاحظه ای بر جای گذاردند. سیاست سنتی معاصر، در طیف گسترده خود از راست تا چپ، از آموزه ها و آزموده های سرمایه داری های سازمان یافته دولتی کمابیش بهره مند بوده است. در استبدادهای فراگیر (توتالیتر)، چه از نوع "راست" و چه باصطلاح "چپ"، چه "مذهبی" و چه "لائیک"، آزادی شهروندان در اندیشه، گرایش و رفتار سیاسی پایمال جبرهایی می شود که رهبر و ایدئولوژی رسمی حاکم اعمال می کنند. اما دیگر اشکال متداول حکومتی، و حتی دموکراسیهای لیبرال غربی نیز از کاربست زور و خشونت در سازگار کردن شهروندان با مناسبات قدرت رویگردان نیستند. **لیبرالیسم** در اقتصاد، سیاست و فرهنگ سه گونه **استبداد** را پدید آورد: استبداد سرمایه، استبداد نخبگان و استبداد سکس. و از آنجا که در هر استبدادی حقی پایمال می شود، هیچ استبدادی هم بی نیاز از کاربرد زور و خشونت نیست. لیبرالیسم به مثابه یک فلسفه مدرن قدرت، مرز آزادی انسان را آزادی دیگران می شناسد، و خواه نا خواه در این مرزبندی حق ویژه ای نیز برای قدرت بعنوان پاسدار مرزهای آزادی قائل می شود. اما روش شناخته شده هر قدرتی نیز خشونت است و ناگزیر با آزادی انسان در ستیز می شود. برای ارزیابی و سنجش دموکراسیهای لیبرال در این زمینه، رشته سخن به پژوهشگر علوم سیاسی **موریس دوورژه** واگذار می شود:

" ... خشونت همیشه، حتی در متمدن ترین، متشکل ترین و دموکراتیک ترین کشورها وجود دارد...

خود دولت هم بر خشونت مبتنی است: ارتش و شهربانی، زندانها، دژخیمان، عالیترین پشتیبانان دولت را تشکیل می دهند. بی شک تا زمانی که این وسایل اجبار جسمی واقعاً به سود عموم و برای منفعت مشترک مردم بکار روند معنای دیگری دارند: قدرت، خشونت را بکار می گیرد تا از خشونت بزرگتری جلوگیری کند. این خشونت قانونی یکی از وسایلی است که درست اجازه می دهد خشونت محدود گردد. ولی عمل همیشه منطبق با نظر نیست. مارکسیستها که دولت را مجموعه ای از وسایل اجبار دهنده ای وصف کرده اند که طبقه مسلط برای تأمین استثمار خود از طبقات تحت تسلط بکار می برد، دست کم قسمتی از واقعیتها را بیان می کنند. بدین معنی، سیاست (۱) حذف خشونت نیست: بلکه تمرکز دادن، انحصاری کردن و متشکل ساختن وسایل خشونتی است که از دست افراد و گروهها گرفته شده و تنها بدست قدرت سپرده گردیده است... فرض، امحاء (خشونت) به معنی اخص نیست بلکه بیشتر عبارتست از تغییر شکل خشونت: نوعی خشونت قانونی، قضایی و خشونت با دستهای پاک جای خشونت جسمی را می گیرد... " (اصول علم سیاست، ص۲۴۲ - ۲۴۰).

به نظر دوورژه، برتری دموکراسیهای غربی نسبت به دیگر رژیمهای سیاسی در اینستکه کاربرد زور و خشونت را در "دستهای پاک" قدرت حاکم متمرکز و انحصاری کرده و به صورت "قانون" در آورده است. اما دولتها، با هر شکل و محتوایی، زور و خشونت را جز به منظور سلطه بر مردم و "همگونه کردن جامعه با قدرت" بکار نمی گیرند:

" آخرین وسیله قدرت برای همگونه کردن جامعه توسّل به ژاندارم، پاسبان، ارتش، زندان و دژخیم است. اینکه قدرت خشونت را در انحصار خویشتن در می آورد و سلاحهای نظامی را از دست افراد و دسته ها می گیرد، خود نخستین شکل همگونه کردن است... تنها دست راستیها نیستند که می خواهند قدرت، خشونت را برای گسترش حس تعلق به اجتماع بکار برد، مسلک ژاکوبنها در باره "وحشت" یعنی این ابزار ضروری حاکم کردن "تقوا" یعنی حس مدنی، هم به همین نتیجه ها می رسد ولی نحوه استدلال متفاوت است ... هدف خشونت هدف روانی یعنی تغییر دادن طبیعت انسانی نیست، بلکه هدف آن هدفی علم الاجتماعی است: در هم شکستن نهادها و عادات اجتماعی که انسان را فاسد کرده است برای آنکه انسان آزاد شود. اما یک مارکسیست خواهد گفت: برای خاتمه دادن به بی خویشتنی انسان، نظریه دیکتاتوری طبقه کارگر دقیقاً ادامه دهنده نظریه وحشت ژاکوبنهاست. انسان خوب به دنیا می آید، سرمایه داری وی را فاسد می کند. برای از میان برداشتن نظام ستمگری، استثمار و بی خویشتنی که اینچنین توسعه یافته است، خشونت ضروری است... به عقیده محافظه کاران، بکار بردن خشونت امری مداوم است. انسانها همیشه بد خواهند بود... قدرت باید همیشه شمشیر بدست و آماده برای فرود آوردن ضربت باشد. به محض اولین حرکت مشکوک، قدرت باید ضربه را بزند و به سختی نیز بزند تا از هجوم توده های مردمی که توحّش خود را بازیافته اند

جلوگیری کند... برعکس به نظر ژاکوبنها و مارکسیستها، بکار بردن خشونت توسط دولت، به منظور توسعه بخشیدن به همبستگی، جنبه کاملاً موقتی دارد... قدرت فقط از خشونت برای گشودن گره اصلی استفاده می کند. آدمیان پس از آنکه از بند و زنجیر خود آزاد شدند در دنیایی بی خشونت زندگی خواهند کرد " (همانجا، ص ۲۶۷-۲۶۳).

ملاحظه می کنید که گرایشهای گوناگون و حتی متخاصم سیاست زورمدار معاصر، در **ضرورت** کاربرد زور و خشونت نه **تردیدی** به خود راه می دهند و نه **اختلافی** با یکدیگر دارند بلکه تنها "نحوه استدلال متفاوت است". اما در باره برهان ویژه مارکسیستها و انقلابیون سنتی در ضرورت وجودی خشونت و زورگویی "موقتی"! برای نفی تاریخی بنیادهای اجتماعی خشونت آفرین، باید گفت که بیرون از عالم خیال و ادعا و بر پایه واقعیتها و تجارب سیاسی – اجتماعی مربوط به حکومتها و احزاب مارکسیستی، سرکوب و خشونتهای سیاسی "چپ" هیچگاه در عمل جنبه موقتی نداشته و اصولاً نمی تواند هم داشته باشد. باری، چنانچه در بخش پیشین نیز گفته شد، 'هدف' پیشاپیش و در ورای 'روش' های کاربردی امروز وجود خارجی ندارد بلکه از پس آن و در تطابق ضروری با آن نمایان می گردد. در یک جمع بندی فشرده، 'زور' نه تنها هیچ سامانه سیاسی و اجتماعی بر حقی را توان پیگیری و استواری نیست، بلکه 'حق' اساساً هنگامی و در جایی استوار می گردد که پیش از آن 'زور' ناپدید شده باشد.

در میانه دو جریان سیاسی راست و چپ سنتی (لیبرال دموکراسی و مارکسیسم رسمی)، سوسیال دموکراسی اروپایی قرار می گیرد که **التقاطی** از این دو بشمار است و در کشورهایی چون سوئد نیز تجاربی از خود بر جای گذارده است. اما سوسیال دموکراسی نیز با خشونت و اجبار های سیاسی بیگانه نیست و تجربه سوئد نمونه های بسیاری از سرکوبگری و خشونت 'پنهان'، که با "دستهای پاک" صورت می گیرد، را نشان می دهد. در اواخر دهه ۹۰ میلادی بود که حزب چپ باتفاق چند حزب کوچک دیگر خواهان افشای لیست محرمانه SÄPO (سازمان اطلاعات و امنیت سوئد) شد. در لیست نامبرده افرادی می گنجند که به دلیل فعالیتهای ضد حکومتی "خطرناک" تشخیص داده شده اند و لذا گرفتار محرومیتهای اجتماعی و کنترل مداوم امنیتی هستند. حزب چپ برای نمونه از نجّاری نام برده بود که حضور در لیست محرمانه مانع از استخدام او گردیده بود. از مباحث داغی که پیرامون این لیست در روزنامه ها منعکس گشت، می شد حدس زد که فهرست SÄPO بسیار بلند بالا بوده و حاکمان سوسیال دموکرات مدتها بود مخالفان سیاسی خویش را زیر کنترل امنیتی و اعمال محرومیتهای اجتماعی قرار می داده اند. همچنین افشاء گردید که سازمانی بنام IB از دهه ۶۰ در سوئد فعالیتهای جاسوسی داشته و با سازمانهای اطلاعات و امنیت آمریکا، انگلیس و بویژه اسرائیل نیز در ارتباطات پنهان بوده است. جاسوسهای IB به منظور شناسایی و کنترل عناصر ناراضی، در

سازمانهای سیاسی مخالف و اتحادیه های کارگری نفوذ می کردند و جالب آنکه جز تنی چند از رهبران برجسته سوسیال دموکرات کسی از نام، هستی، فعالیت و بودجه این سازمان اطلاعی نداشت. پس از روشنگری پیرامون سازمان یاد شده و گسترش اعتراضات، وزیر دادگستری وقت سوئد حاضر شد پرونده فعالیتهای جاسوسی IB را تا دهه ۷۰ (و نه جلوتر از آن تاریخ) برای "پژوهش تاریخی" در اختیار علاقمندان بگذارد...

گرایش های التقاطی سوسیال دموکراسی و لیبرال سوسیالیستی، و نیز گرایش نو لیبرالی در ظاهر امر بسیار "متمدنانه" تر از جریانات راست و چپ سنتی با مخالفان و ناراضیان نظام سیاسی – اجتماعی رفتار می کنند: فشار روانی و اجتماعی بجای اعدام و شکنجه، بیمارستان روانی بجای زندان، پرستار و روانکاو بجای زندانبان و دژخیم، و... همین برخورد "متمدنانه" سبب گردید که بسیاری از گروه های سر خورده چپ سنتی پس از فروپاشی بلوک کمونیستی به بینش و روش سوسیال دموکراسی، لیبرال سوسیالیسم و حتی نئو لیبرالیسم گرایش پیدا کنند. ولی با دور اندیشی می توان دریافت که این روش سرکوب به منظور ادغام همگان در سامانه اجتماعی، بسیار **زیانبار** تر نیز هست:

" آزادمنشان جدید معاصر، وضع بینابینی دارند. اینان مانند ژاکوبنها و مارکسیستها فکر نمی کنند که دولتها بر توسّل مستمر به زور بنا شده اند و چنین نظر دارند که انسانها طبیعتاً خوب و اجتماعی می باشند و بطور کلی خشونت برای ادغام کردن آنان در جماعت بی فایده و حتی مضرّ است... (ولی) چنین می پندارند که دولت باید گاهی برای توسعه دادن به جامعه پذیری از آن استفاده کند. ولی این توسّل به خشونت بعبارتی ثانوی، فرعی و جزیی است و علیه تنی چند از افرادی که نمی توانند در اجتماع ادغام شوند، اعمال می گردد: این غیر اجتماعیها، غیر طبیعی یعنی ناخوش هم هستند و بیشتر با خشونت طبّی سر و کار دارند تا با خشونت پلیسی، با بیمارستان تا با زندان. این افکار که نزد پاره ای از جامعه شناسان غربی بسیار شایع است، سخت خطرناک می باشد. تعریف کردن غیر طبیعی و ناخوش به کمک خصیصه غیر اجتماعی وی یعنی به کمک آنچه با دیگران فرق می کند، یعنی محکوم کردن کلیه افراد مبتکر و کلیه کسانی که اقلیتهای بسیار کوچکی را تشکیل می دهند. بکار بردن خشونتی ضد عفونی شده و خشونتی با روپوش سفید بجای خشونت پاسبانان و دژخیمان علیه آنان، اطمینان را افزون نمی کند. در ماورای این نظریات، می توان از خود پرسید آیا پیشرفت فنی چهره اجبار اجتماعی را دگرگون نمی کند؟ جانشین شدن پرستاران بجای زندانبانان از این تحول سرچشمه می گیرد... " (اصول علم سیاست، ص ۲۶۸-۲۶۷).

"بیمار" دانستن کسانی که با سامانه سیاسی – اجتماعی مستقر تعارض دارند، از آنجا "سخت خطرناک می باشد" که ماهیّت و واقعیت امر را از اساس نفی می کند. هر چند برخورد با "بیمار روانی" معمولاً انسانی تر از رفتار با "زندانی سیاسی" است، ولی با این روش موذیانه می توان هر

گونه نوآوری سیاسی را به آسانی "بیماری روانی" و "خصیصه غیر اجتماعی" نامیده و صاحبان آنرا به بیمارستان و بدست روان پزشکان و پرستاران سپرد، و در عین حال منکر سیاسی بودن آنها شده و ادعا نمود که آزادی اندیشه و رویکرد سیاسی به تمام و کمال رعایت می شود! تغییر شکل اعمال "اجبار سیاسی" پیش از آنکه ناشی از دگرگونی روند سنتی سیاست نزد سوسیال دموکراتها و جریان نو لیبرالی باشد، همانگونه که دوورژه به درستی اشاره کرده است، ناشی از پیشرفتهای فنی بویژه در زمینه تکنیک ارتباطات و اطلاعات است که امکان کنترل سیستماتیک و بی سر و صدای شهروندان را فراهم ساخته است. پیشرفت روزافزون فنی در این زمینه راهنمای گرایش راست در سیاست سنتی غرب به سوی نوگرایی لیبرالی بوده است. شاید عصیان جامعه شناسان "پست مدرنیست" (۲) علیه جبرهای ویژه "مدرنیسم" یکی از پیامدهای تغییر چهره خشونت و اجبارهای سیاسی با روش موذیانه یاد شده باشد. اینان با توجه به رابطه معقول و دوجانبه ای که میان اندیشه و شناخت از یکسو و "قدرت" از سوی دیگر بر قرار می کنند، بر این باورند که اندیشه "رهایی" در مدرنیسم (چه در سوسیالیسم مارکسیستی و چه در لیبرالیسم سرمایه داری) بدلیل **کلیّت گرایی** موجود در آن که **تفاوتها** را در میان انسانها نادیده می گیرد، از **استبداد** سر در می آورد. جامعه شناسان پست مدرنیست گسترش فزاینده سلطه دولت بر جامعه را دلیلی بر درستی تحلیل و اندیشه خویش می گیرند. به نظر آنها تضعیف نهادهایی چون 'مذهب' و 'خانواده' (که در برابر 'قدرت' نقش حمایتی را برای مردم بازی می کنند) بی آنکه درجه آزادی واقعی شهروندان را افزایش داده باشد، به یکه تازی 'قدرت' و سنگین تر شدن جبر های سیاسی راه برده است... جبرهای سیاسی که همچنین به بهانه دفاع 'قدرت' از حقوق مدنی آحاد شهروندان (حقوقی که در ایدئولوژی مدرنیسم **از پیش تعریف شده** می باشند) بر جامعه اعمال می شوند، دامنه اختیار و دایره انتخاب انسان را بشدت تنگ نموده است تا جاییکه **حق** تصمیم گیری در خطوط اصلی زندگی اجتماعی تماماً به **قدرت** و مدیرانش سپرده شده است. گویی حکومت "مدرن" بر هر قشر و گروهی "ولایت" دارد که از حقوق تعریف شده اش در ایدئولوژی "مدرنیسم"، در برابر تجاوز احتمالی دیگران پشتیبانی کند! آن نهادهایی هم که آیین نامه های حقوقی متفاوتی ارائه می دهند، باید زیر سلطه قدرت روند و یا بشدت تضعیف شوند تا همگان برده 'قدرت' (و تنها برده 'قدرت') باقی بمانند. پی آمد ناخوشایند "مدرنیسم" برخی از اندیشه ورزان سیاسی و اجتماعی را در غرب به ضرورت بازنگری در مفهوم "دموکراسی" و بازگشت به انگاره نخستین آن (۳) که مشارکت عمومی مردم در تصمیم گیریهای سیاسی را در بر می گرفت، هدایت نموده است.

فلسفه قدرت، که درونمایه و خاستگاه نظری سیاست سنتی است، نظم اتودینامیک یا درون – پویای انسان و جامعه انسانی را نادیده می گیرد و به این پدیده پیچیده تکاملی همانگونه ایستا و مکانیکی می نگرد که به طبیعت و جهان بیجان. در پی این نگرش، هدف نهایی **شناخت** و **پژوهش** در حوزه

اجتماعی را، همچون حوزه طبیعی، احراز **سلطه** و اعمال **زور** جهت **بهره کشی** می داند. تأثیر عمیق فلسفه اصالت قدرت بر دستاوردهای نظری و تجربی "مدرنیسم" را در تمام زمینه های سیاست، اقتصاد، جامعه شناسی، فرهنگ و اخلاق بخوبی می توان مشاهده نمود. هیچیک از گرایشهای درونی "مدرنیسم"، از سرمایه داری رقابتی تا سازمان یافته، از مارکسیسم تا سوسیال دموکراسی اروپایی، و از لیبرالیسم کهن تا لیبرالیسم نوین، از این تأثیر برکنار نیستند.

حکومتها کاربرد 'زور' و 'خشونت' را به رسالت خود در حفاظت از نظم و منافع عموم پیوند می زنند، لذا "همگونگی اجتماعی" و "ادغام انسانها در جامعه" دستاویز حکومتها در سلب آزادی سیاسی شهروندان است:

" برخی می گویند که این نظریه که دولت همگونه کننده جامعه، تنظیم کننده منافع اجتماعی و خالق نظم و عدالت است چیزی جز خیالی واهی و خطایی حسی نیست. دولت اعلام می کند که مظهر منافع عمومی است و بخاطر تفوّق منافع عمومی بر منافع خصوصی فعالیت می کند. دولت خود را حکمی مافوق جریانهای عادی و داوری مستقل از طرفین دعوا قلمداد می کند. همه اینها جز دروغپردازی و افسانه سازی نیست. در واقع، دولت در دست بعضی از افراد و بعضی از دسته های اجتماعی است که از آن اساساً بسود خصوصی خود استفاده می کنند. دولت... تسلط یک اقلیت ممتاز را بر توده استثمار شده برقرار می دارد. فرمانروایان، کارمندان، قضات، اعضای شهربانی... برای استقرار عدالت، نظم و همبستگی بسود همه خلایق، یعنی برای تحقق یک همگونگی اجتماعی اصیل کار نمی کنند، بلکه برای حفظ وضعی فعالیت می کنند که به نفع ایشان و به نفع انتخاب کنندگان ایشان است، وضعی که بر آن نام نظم نهاده اند... دولت این فکر را که چنین نظم مادی، نظمی واقعی و اصیل است تبلیغ می کند... " (دوورژه، اصول علم سیاست، ص ۲۷۰-۲۶۹).

بدین ترتیب، حکومتهای "مدرن" با تبلیغات مستمر خود کوشیده اند نظمی را که تنها منافع سیاسی و اقتصادی – اجتماعی آنها را تأمین می کند، همان نظم آرمانی و عادلانه ای وانمود کنند که بشریت بدنبال آن بوده است! متأسفانه این "دروغپردازی و افسانه سازی" توانسته بسیاری را بفریبد تا جاییکه اعمال محدودیت حکومتها برای مخالفین نظم مستقر، و حتی سرکوب و حذف فیزیکی مخالفین سیاسی ، در بسیاری موارد قابل توجیه و پذیرفتنی گشته است!

حکومتهای "مدرن" در راستای اعمال جبرهای سیاسی، در ورای ایدئولوژی خصوصی خویش، از یکدیگر نیز تأثیر می پذیرند. **آندره فونتن** از تأثیر پذیری بلشویکهای روسی از قدرت سازمان یافته نازیسم در آلمان سخن می گوید:

"... عوامل فوق، این فرضیه را که استالین مانند لنین تحت تأثیر قدرت و انضباط ملت آلمان قرار داشت و نسبت به آنان احساس تحسین فراوان می کرد و امیدوار بود مدت مدیدی با هیتلر روابط

دوستانه داشته باشد، تأیید می کند... روزی که پیمان عدم تجاوز با آلمان امضاء می شد به ریبن تروپ گفته بود: من هرگز تحمّل نخواهم کرد که آلمان ضعیف باشد. وزیر خارجه نازی در خاطراتش می نویسد: استالین این جمله را چنان طبیعی و بی اختیار ادا کرد که بطور قطع و یقین مبیّن افکارش بود". متقابلاً نازیسم نیز از ایدئولوژی رسمی شوروی و شیوه های افزایش قدرت حزبی به بهانه های ضد سرمایه داری بسیار تأثیر پذیرفته بود:

"از سوی دیگر، هیتلر نفرت زیادی نسبت به آنچه حکومت ثروتمندان در کشورهای غربی می نامید داشت و هزار بار ترجیح می داد در صورت لزوم بجای دولتهای دموکراسی غربی با استالین که برایش تحسین و احترام قائل بود کنار بیاید. ریبن تروپ و موسولینی نیز همین نظر را داشتند و وی را در این راه تشویق می کردند... " (تاریخ جنگ سرد، ص ۲۰۳).

و البته می دانیم که چه پیش از جنگ و چه در دوران موسوم به "جنگ سرد"، دموکراسی غربی و گرایش کمونیستی نیز، چه در سطح دولتها و چه در سطح احزاب، از کاربست تجارب یکدیگر در راستای تقویت خویش رویگردان نبودند. تا جاییکه پیدایی گرایشهای میانه ای چون سوسیال دموکراسی و لیبرال سوسیالیسم اساساً نتیجه تاریخی تأثیر گذاری متقابل این دو روند اصلی سیاست سنتی معاصر بر یکدیگر بوده است.

'جبر' و 'آزادی' در سیاست حق مدار امام علی

پس از بررسی آزادی ستیزی و اشکال گوناگون 'زور' و 'خشونت' در ایدئولوژیهای سیاسی و حکومتهای معاصر، شایسته است نگرش و برخورد پیشوای آزادگان علی (ع) با مساله 'جبر' و 'آزادی' سیاسی نیز بازبینی گردد و دومین ستون پایه سیاست 'نوین' حق مدار بر افراشته شود! رهبری و زمامداری علی نمونه برجسته ای از نفی جبرهای سیاسی، و الزام و احترام به آزادی انسان در بینش، گزینش و رفتار سیاسی است تا جاییکه، چنانچه روشن خواهد شد، هنوز هم هیچ جامعه ای نتوانسته است به آزادی های سیاسی دوران علی دست یابد. امام علی با بینش توحیدی خود سرنوشت جبّاران و مستبدان را که همواره می پندارند با زورگویی و محدود کردن آزادیهای سیاسی مردم بر نیرومندی و ماندگاری خود می افزایند، چنین رقم می زند: **" هر کس که استبداد ورزید نابود شد "** (۴). وی علت اصلی قیام خشمگینانه مردم که به قتل خلیفه سوم انجامید را نیز در استبداد و خودکامگی او می داند:

" ... من اکنون، کوتاه و فشرده، علت آنچه رخ داد (سرنگونی و کشته شدن عثمان) **را برای شما بیان می کنم: او به استبداد و خودکامگی فرمان راند و این روش سبب تباهی کارها گردید. شما از او ناخشنود بودید و در برافکندنش بیتابی می کردید. این بیتابی و ناشکیبایی شما هم ناستوده بود. خدای را حکمی است که واقع خواهد شد،**

هم در حق آنکه استبداد می ورزید و هم در حق آنکه بیتابی و ناشکیبایی می نمود " (نهج البلاغه، خطبه ۳۰ – حکم خدا در باره حکومت استبدادی عثمان، سرنگونی و نابودی بود. پیامدهای زیانبار بیتابی و ناشکیبایی مردم، که به قتل عثمان انجامید، نیز در بخش پیشین بررسی شده است).

علی هنگامی که اهداف و انگیزه های پنهان معاویه و اشراف اموی را به مردم می شناساند، پیوسته بر این نکته تأکید می کرد که آنها می خواهند به شیوه جبّاران بر مردم حکومت کنند و "بندگان خدا" را "بندگان خود" سازند. درک عمیق انسان شناسی توحیدی، علی را بر آن می دارد که استبداد سیاسی و اعمال محدودیت در بینش، گزینش و کنش سیاسی مردم توسط 'قدرت' را به "بنده کردن بندگان خدا" تعبیر کند. در انسان شناسی توحیدی، انسان 'آزاد' به این جهان آمده و برای اینکه در جامعه نیز 'آزاد' زندگی کند باید جز خدا را نپرستد. وقتی سامانه های سیاسی و اجتماعی آزادی و حق تصمیم را از او می ستانند، این انسان دیگر 'بنده پاسخگوی خدا' نبوده و بلکه 'برده بی اختیار قدرت' است. در این دیدگاه، فروختن نعمت خداداد 'آزادی' به مستبدین و گردنکشان به معنی دست شستن از بندگی و ستایش خدا و روی آوردن به شرک و 'بردگی' است. به میزانی که انسان به جبر قدرتهای حاکم تن می دهد و آزادی خود را به آنان واگذار می کند، به همان میزان از بندگی خدا دور و بنده قدرت گردیده است. از این رو علی (ع) پیوسته یاران خویش را به نبرد با کسانی فرا می خواند که هدفشان برپایی حکومت استبدادی است، و نبرد در این جبهه را بر هر جبهه دیگری ترجیح می داد (توصیه به کسانی که حل مسأله "خوارج" را مقدّم می دانستند). اندیشه و رفتار سیاسی علی (ع) از ایمان به مبانی جهان بینی توحیدی و آزادی و آزادگی انسان سرچشمه می گیرد، که در این رهنمود کوتاه به روشنی نمایان است: **" بنده دیگری مباش که خدا آزادت آفریده است "** (۵). اما در فلسفه سیاسی و حکومتی علی، آزادی بینش و رفتار سیاسی چند محور اساسی دارد:

۱. آزادی در "بیعت": پذیرش آگاهانه و آزادانه نظام حکومتی

"بیعت" در اسلام پیمان وفاداری سیاسی است که مردم با یک رهبر یا زمامدار می بندند تا در فراز و نشیبهای سخت یار و همراه وی بوده و از برنامه ها و اهداف اعلام شده اش، که خود آگاهانه و آزادانه آنها را پذیرفته اند، پشتیبانی کنند. در دیدگاه علی، از آنجا که "بیعت" پیمانی است که از هر جهت با **مسئولیت** همراه است، منطقاً باید با **آگاهی** و در **آزادی** صورت گیرد. باری، بدنبال فوران خشم انقلابی مسلمانان و قتل خلیفه سوم، مردمی که تا این لحظه از رهبری سیاسی علی بی بهره بودند، مشتاقانه به سوی او هجوم آوردند و راه حل مسائل و معضلات گوناگون خویش را در اندیشه ها و عقاید وی جستجو کردند. در واقع همین نیروی انقلابی مردم بود که توانست با خنثی کردن معادلات سیاسی و سازشهای پنهانی اشراف مسلمان و "صحابه کبار"، علی را بر مسند زمامداری

جامعه بنشاند. مردم مسلمان شیوه های گذشته را در گزینش خلیفه آزموده و به نادرستی آنها پی برده بودند؛ شیوه هایی که زمامداری فرد **ذیصلاح** را قربانی مصالح و منافع تنگ نظرانه قشری و قبیله ای می کرد. درس آموزی از این تجارب، مردم انقلابی را بر آن داشت تا مستقیماً دست بکار انتخاب خلیفه شوند و تا این مهم را به انجام نرسانده اند به سرزمینهای خود در مصر و عراق و جز آن باز نگردند. اما علی در برابر هجوم مشتاقانه مردم خود را نباخت و شتاب و شیفتگی از خود بروز نداد. وی حتی به دلایلی که بعداً خواهد آمد، تمایلی نیز به پذیرش این کار نداشت. علی از آنجا که در پی کسب 'قدرت' نبود، در صدد 'موج سواری' نیز بر نیامد. وی همچنین دوست نداشت مردم در راهی بپا خیزند که به فراز و نشیبها، سختیها و پیچ و خم های آن آگاهی و شناخت نداشته و از انگیزه درست و نیروی پایداری برخوردار نباشند. علی با دیدگان نافذ خود 'شور انقلابی' توده ها را به کناری زده و در پس آن به ارزیابی 'شعور انقلابی' آنها نشسته بود. ارزیابی او از بینش و انگیزه شورشیان به ستوه آمده نشان می داد که آنها در این راه از آمادگیهای ذهنی و روانی لازم برخوردار نیستند، بویژه اینکه صفوف شورشیان خالص نبود و در میان آنان هم جریانات قشری حضور داشتند و هم عناصر فرصت طلبی که خود را با خواسته های مردم موافق نشان داده بودند. باری، علی در برابر پافشاری و اشتیاق مردم از آنها می خواهد که در این باره خوب **اندیشه** کنند و با دیگرانی که غایب هستند نیز **رایزنی** نموده و سپس بامداد به مسجد رسول خدا آمده و **تصمیم جمعی** خود را اعلام کنند (برای اطلاعات بیشتر در باره چگونگی بیعت مردم با علی و سخنان وی به کتاب زندگانی امام حسین نوشته رهنما مراجعه کنید). در اینجا بود که علی (ع) پیش از بیعت مردم، دیدگاه خود از تغییر و تحولات پس از پیامبر و وضعیت کنونی، و نیز برنامه انقلابی و پیگیری حتمی آنرا صادقانه و بدون هیچگونه پرده پوشی و پنهانکاری بیان می دارد (خطبه ۱۶ نهج البلاغه - مراجعه کنید به بخش نخست این نوشتار) و سپس مردم را در 'انتخاب' این راه 'آزاد' می گذارد: یا با او پیمان یاری ببندند، و یا از اینکار منصرف شده و کس دیگری را بر گزینند. در صورت دوم علی نیز از کسی که مردم بر می گزینند، اطاعت خواهد کرد. در تاریخ سیاسی جهان، پیش و پس از علی، بندرت رهبری دیده می شود که اینگونه بی پروا و بی ریا واقعیات سیاسی و اجتماعی را بیان کند، راه و روش عدالتخواهی و حق جویی را بنمایاند، و سپس مردم را در انتخاب آن **آزاد** بگذارد. سیاست حق مدارعلی (ع) متأثر از انسان شناسی توحیدی است که در آن 'مسئولیت' انسان مبتنی بر 'آگاهی' و مشروط به 'آزادی' او در اندیشه و رفتار و گزینش است.

بدنبال سخنان روشنگرانه علی، بیعت گسترده مردم با وی آغاز شد. برخی از "صحابه" و بزرگان سیاسی عرب نیز نخواستند با علی بیعت کنند و حکومت وی را به رسمیت بشناسند. علی نیز بر خلاف سنت خلفای پیشین نه آزاری به آنان رساند و نه فشاری بر ایشان وارد نمود، بلکه ایشان را

آزاد گذاشت و فرمود: **" کسانیکه خود را نیازمند من نمی دانند به خود واگذارید "**. یکی از این "صحابه کبار"، سعد بن ابی وقاص "فاتح ایران" و سر فرمانده ارتش عمر بود. وی که با برنامه و آرمان انقلابی علی مخالف بود، به بهانه مبهم بودن مسائل و تشدید چالشهای سیاسی در میان مسلمانان به علی (ع) گفت:

" سوگند به خدا ما را هیچگونه شکی به شایستگی تو در خلافت نیست ولی جماعتی برخلاف آنند. اگر می خواهی که من با تو بیعت کنم شمشیری دو لب به من عطا کن که میان حق و باطل فرق گذارد "!

علی گفت:

" تو بهانه جویی می کنی. من بر خلاف دستور خدا و وحی منزل و سنت مصطفی کاری نتوانم کرد. اگر موافقی بیعت کن و اگر نه برو در خانه بنشین که ترا هیچگاه اجبار نکنم " (رهنما).

علی همگان را در بیعت کردن و قبول حکومتش، و حتی در پیوستن به معاویه فرمانروای یاغی شام، آزاد گذاشت و در سراسر دوران زمامداری اش تا کسی از مخالفین آغاز به جنگ و برخورد مسلحانه نکرد، کاری به آنها نداشت. بی دلیل نبود که علی از پیمان شکنی و جفای "اصحاب جمل" دلخور و شگفت زده می شود، چرا که مجبور نبوده اند با وی بیعت کنند که اکنون به زشتی پیمان شکنی و بیوفایی آلوده گردند:

" ... تو ای زبیر که سرور سواران قریشی، و تو ای طلحه که شیخ مهاجرانی، باید بدانی که بیعت نکردن و پیمان نبستن بهتر از بیعت کردن و عهد شکستن است... ".

ولی حتی بیعت نکردن با علی و برنامه عدالتخواهانه اش نیز به صداقت و شهامتی نیازمند بود که اصحاب جمل فاقد آن بودند. باری، علی از همان سر آغاز زمامداری هیچ محدودیت سیاسی و اجتماعی برای مخالفین حکومت خویش ایجاد نکرد و آنها را در بینش و گزینش سیاسی آزاد گذارد. در سیاست حق مدار علی، این 'حق' انسان است که زمامدار و 'حکومت' او را به رسمیت نشناسد، از همکاری با آن خودداری کند و با آن مخالفت ورزد، بی آنکه امنیّت وی در خطر افتد و یا آزادی او محدود و حقوق اجتماعی اش کاسته گردد.

برای درک ارزش تاریخی رعایت حق آزادی مردم در "بیعت" توسط علی، بهتر است نیم نگاهی نیز به شیوه های بیعت گرفتن در گذشته اندازیم. هیچکدام از این بیعتها مبتنی بر آگاهی دادن به مردم از وضعیت سیاسی و اجتماعی موجود، شناساندن اهداف سیاسی و برنامه حکومتی به آنها و فرصت دادن به مردم برای **اندیشیدن** و **تصمیم گیری** نبود. هیچیک از خلفای پیشین، جز پاره ای کلی گویی، مردم را از اوضاع روزگار و رئوس برنامه حکومتی خویش آگاه نکرده بودند، و طبیعی است که مردم در نا آگاهی و شتاب زدگی نمی توانند انتخاب واقعاً آزاد داشته باشند و رهبرانی که اینگونه به حاکمیت می رسند نیز از اصول آزادگی و آزادیخواهی بدور هستند. یکی از صحابه (براء بن عازب)

در باره چگونگی بیعت گرفتن از مردم برای ابوبکر چنین می گوید:

" وارد حجره ای می شدم که بنی هاشم در آنجا گرد جسد حضرت رسول جمع بودند... در همین وقت بود که ابوبکر و عمر را در میان آنها نیافتم و در همان حال یکی گفت مردم با ابوبکر بیعت کرده اند و باز طولی نکشید که ابوبکر و عمر و ابوعبیده جراح ... ظاهر شدند و به هر کس می رسیدند دستش را گرفته برای بیعت به دست ابوبکر می مالیدند "! (طبری).

یاران علی در اعتراض به پایمال کردن حق او و شتاب در بیعت گرفتن از مردم در خانه فاطمه (س) بست نشستند. بسیاری از "انصار" (مسلمانان مدینه که به پیامبر در پیروزی جنبش توحیدی اسلام یاری رساندند) نیز که نامزدشان سعد بن عباده توسط "مهاجران" از خلافت محروم گردید، از بیعت با ابوبکر خودداری کردند (طبری، امام حنبل). از سختگیری هایی که توسط ابوبکر، عمر و کارگزاران خلافت برای وادار کردن مخالفین و تحصن کنندگان خانه فاطمه به بیعت بعمل آمد کمابیش آگاهیم و نیازی به بازگویی آن نیست، اما آنچه که بر سر سعد بن عباده آمد را نمی توان ناگفته گذاشت. وی که گویا به نشانه قهر از مدینه به شام می رفته است، در حوران به "تیر غیب"! گرفتار می شود. از اسناد تاریخی بر می آید که این ترور سیاسی به فرمان ابوبکر و عمر صورت گرفته است تا انصار (و دیگر مخالفان) را مرعوب کرده وادار به بیعت و تبعیت نماید، ولی زود باوران و ساده اندیشان می گویند که سعد بن عباده توسط جنّی ترور شد! نام جنّ مربوطه را هم نوشته اند که رجز خوانان تیری به سوی سعد انداخته و او را به قتل رسانده است!! گویند ابوبکر و عمر خود بعداً به زشتی این روش بیعت گیری و پیامدهای ناخوشایند آن آگاه گشتند. ابوبکر از شتابی که در پذیرفتن خلافت به خرج داده بود پوزش می طلبید و شرمنده بود. عمر نیز در این باره گفت: " بیعت با ابوبکر اشتباهی بود که خدا ما را از شرّ آن محفوظ داشت " (طبری). اما ابوبکر در پایان زندگی خویش مردم را در برابر کار انجام شده قرار داد و عمر بن خطاب را به خلافت منصوب نمود! و با این کار نشان داد که پوزش قبلی اش **صادقانه** نبوده و درس لازم را از آنچه گذشت نگرفته است. امام علی در باره تناقض گفتار ابوبکر با رفتار وی سخنی دارد که از ظاهر سازی و "پنهان کاری" خلیفه اول خبر می دهد:

" **... خلافت را بعد از خود به آغوش فلان انداخت... جای بسی حیرت و شگفتی است که در زمان حیاتش فسخ بیعت مردم را در خواست می نمود ولی چند روز از عمرش مانده پیمان خلافت را برای دیگری (عمر) بست...** " (نهج البلاغه، خطبه ۳).

عمر نیز آزادی مردم را در امر بیعت زیر پا گذارد و پس از ضربه خوردن از فیروز نهاوندی (ابو لؤلؤ) یک شورای شش نفره منصوب کرد و مقرّر نمود که هر کس با نفر برگزیده این شورا موافق نباشد کشته گردد! در بینش سیاسی عمر نیز کسی **حق** ندارد از بیعت با خلیفه خودداری کند و حکومت او را به رسمیت نشناسد. عثمان هم که طبق قرار قبلی با عبدالرحمن بن عوف (رئیس

شورای دستپخت عمر که دارای نوعی "حق وتو" نیز بود) به خلافت رسید، با استبداد تمام حکومت کرد و هر انتقادی را بیرحمانه سرکوب نمود و حتی یاران بزرگ پیامبر را آزرد. وی ابوذر غفاری را به بیابان خشک و سوزان ربذه تبعید کرد که ابوذر در همانجا در گذشت... خلفای بنی امیه و بنی عباس نیز که بنا بر سنن پادشاهی و با اهرم 'زور' به قدرت می رسیدند، مخالفان را به زیر تیغ جلاد و یا به سیاهچال های دهشتناک روانه می کردند... در حکومتهای "مدرن" امروز جهان، شهروندانی که مخالف اساس حکومت باشند چه بسا از شغل دربانی و جاروکشی نیز محروم می شوند، و این تازه در صورتی است که بتوانند حق 'حیات' و 'آزادی' خود را حفظ نموده از چنگال دژخیم و زندانبان (و یا روانپزشک و پرستار!) در امان بمانند!

۲. آزادی مردم در بینش، گزینش و کنش سیاسی

در فلسفه سیاسی و برنامه حکومتی علی، آزادی سیاسی با بیعت آگاهانه – آزادانه پایان نمی پذیرد. پس از آن نیز مردم حق دارند در برابر هر راهبرد، روش و رویکرد حکومتی واکنش نشان داده و جبهه گیری کنند، و در عین حال مطمئن باشند که بخاطر یک تصمیم سیاسی یا موضع مخالف با حکومت، سر سوزنی از حقوق اجتماعی آنها کاسته نخواهد شد. علی مردم را در پیوستن به جبهه گیریها، تصمیمها و مواضع سیاسی – نظامی خود آزاد می گذارد و از آنها می خواست که در حقیقت امر **اندیشه** کنند و سپس اگر **حق** را به جانب او دیدند وی را **یاری** و همراهی کنند، در غیر اینصورت نیز به آنها پیشنهاد می کرد که بجای گوشه نشینی بکوشند او را به راه "حق" بکشانند! علی هنگامی که برای رویارویی با اصحاب جمل آماده حرکت از مدینه به بصره می شود، در نامه ای به مردم کوفه از آنها چنین می خواهد:

" **پس از ستایش خدا و درود بر پیامبر، من از جایگاه خود بیرون آمدم در حالیکه** (در این نبرد) **یا ستمگرم و یا ستمدیده، یا گردنکشم و یا دردمند از طغیان دیگران** (پیمان شکنان). **من خدا را به یاد آنکس که نامه ام به دستش می رسد می آورم تا زود نزد من آید** (شبهه و ابهام را بهانه بی عملی و انزوای سیاسی نکند) **اگر درستکارم یافت یاریم نماید و اگر نادرست و گناهکار بودم، بازگشت به حق را از من بخواهد** " (نهج البلاغه، نامه ۵۷).

بدین ترتیب علی مردم را در نبرد سرنوشت سازی که در آن "بود و نبود" حکومت در کار بود، مخیّر گرداند و تنها پندشان داد که از کناره گیری خودداری کنند و مسئولانه به باز شناسی تجربی جبهه "حق" و یاری آن برخیزند. وی می کوشید به مردم حس مسئولیت بدهد، لذا هیچ خواسته و امری را بر آنها تحمیل نمی کرد. شگفت انگیزتر آنکه علی (ع) حتی پیمان شکنان دسیسه چین را نیز آزاد گذاشت، و هیچ ممنوعیّت و محدودیّت سیاسی و اجتماعی برایشان ایجاد نکرد. در سیاست حق مدار علی هیچ بهانه ای نباید آزادی انسان در اندیشه، گرایش و رفتار سیاسی را از او سلب و یا محدود

سازد. طلحه و زبیر در قیام علیه خلافت عثمان، نه از موضع حق طلبی و عدالتخواهی، حضور داشتند. آنها با اساس استبداد و تبعیض و ستم طبقاتی تضادی نداشتند و اختلافشان با عثمان شخصی و از سر قدرت طلبی بود. این دو صحابه بزرگ زیر فشار مردم که مشتاقانه و مصرّانه حکومت علی را خواستار بودند، با وی بیعت نمودند تا به انزوای اجتماعی گرفتار نشوند. علی که با ژرف نگری خاص خود به خواسته ها و انگیزه های آن دو شیخ از شرکت در قیام پی برده بود، برای اتمام حجت تاریخی شرط پذیرش خلافت را همراهی و موافقت بزرگان صحابه قرار داده بود ... اما انتظارات آن دو شیخ جامه عمل نپوشید و در حکومت عدالت محور علی جایی برای تبعیضات عثمانی و استثمار مردم نبود. این دو شیخ به یاری عایشه "امّ المؤمنین"، که خلافت را برای یکی از آن دو می خواست، دست اندر کار تهیه لشکر و تدارک جنگ با حکومت نوبنیاد انقلابی به بهانه عوام فریبانه "خونخواهی عثمان"! شدند. طلحه و زبیر نزد علی آمده و در جهت عملی کردن برنامه های جنگ افروزانه خود از وی اجازه خروج از مدینه برای "انجام زیارت حج عمره" گرفتند (۶). اما علی (ع) با اینکه به انگیزه و هدف 'پنهان' آنها پی برده بود، به آنان اجازه خروج داد و آزادی را از آنها سلب نکرد:

" شما برای حج عمره به مکه نمی روید. اندیشه ای که دارید بر من آشکار است و در شگفتم که چرا روز اول که گفتم مرا در خلافت رغبتی نیست و حاضرم با شما بیعت کنم قبول نکردید و سوگند خوردید که با من کمک و همراهی و موافقت کنید. امروز فکر دیگر کرده اید و زیارت حج عمره را بهانه قرار داده اید. اکنون هر کجا که می خواهید بروید که مرا با شما سخنی نیست... ". (رهنما)

اگر سرگذشت انقلابات معاصر را از نظر بگذرانیم، خواهیم دید که امثال طلحه و زبیر که پس از همراهی در پیروزی انقلاب به انگیزه های گوناگون پیمان خود شکسته و از انقلاب و رهبری آن جدا می شوند، کم نیستند. ولی براستی کدامیک از "حکومتهای انقلابی" این همرزمان سابق را آزاد گذاشتند؟ اگر اینها بجای علی بودند، با وجود آگاهی بر نیّت طلحه و زبیر آیا باز هم آنان را در خروج از مدینه 'آزاد' می گذاشتند؟ شاید دستگیری و بازداشت کمترین کاری بود که انجام می دادند، و این علی (ع) است که به عمق انسان شناسی توحیدی راه یافته و در هیچ شرایطی قصاص قبل از جنایت نمی کند و انسانی را از آزادی سیاسی و حقوق اجتماعی محروم نمی سازد. علی تا پیش از آنکه گروهی دست به شمشیر ببرد، کوچکترین اقدامی جهت محدودیت وی بعمل نمی آورد. جالب آنکه پس از پیروزی در جنگ و دفع تجاوز مسلحانه مخالفین سیاسی، بازماندگان آنها کماکان از همان آزادیها و حقوق پیشین برخوردارند!

نمونه دیگری که باز هم پژوهشگر منصف را به شگفتی می‌اندازد، برخورد علی با یک جناح انشعابی افراطی بنام "خوارج" است. اینان که خود از کسانی بودند که بدلیل جزم اندیشی و شکل گرایی ایدئولوژیک، بالا رفتن قرآنها توسط سپاهیان معاویه در صفین را تسلیم دشمن به داوری قرآن پنداشته

و "حکمیّت" (داوری) و همچنین "حکم" (داور و نماینده تام الاختیار) را بر علی تحمیل کرده بودند، تا آنجا از آزادگی و خودباوری دور بودند که توان هضم یک تصمیم گیری جمعی و پذیرش مسئولیت پیامدهای آن را نداشتند. پس از آنکه ترفند و خدعه عمرو عاص در بالا بردن قرآنها نزدشان برملا گردید، بجای قبول نقش خود در این رویداد اسفبار تاریخی، با خشم بسوی علی سرازیر شدند که: چرا به حکمیّت تن دادی؟! ما نمی فهمیدیم، تو چرا به حرف ما گوش دادی؟! چرا حکومت بر حق خود را به داوران واگذار کردی تا میان تو و معاویه حکم کنند؟! چرا آنروز که ما از راه حق منحرف شدیم ما را با شمشیر نزدی تا به راه حق بازگردیم؟! و سخنانی از این دست. آنها با حماقت و تعصّب مذهبی بیمانندی امام علی را متهم به کفر و ارتداد نمودند و برای بیعت دوباره با او شرط کردند که علی نخست بر کفر خود اقرار کند و آنگاه تؤبه نماید، وگرنه دشمن سرسخت وی خواهند بود (طبری، ابن اثیر، و خطبه های ۳۶ و ۵۸ نهج البلاغه). پاسخ علی به آنها نیز چنین بود:

" من شما را از حکمیّت باز داشتم، سر برتافتید و مخالفت کردید مانند پیمان شکنان (آنها تهدید کرده بودند که اگر علی به حکمیّت تن ندهد بیعت خود شکسته و او را تسلیم شامیان می کنند و ...) **تا اینکه به میل و خواهش شما رفتار کردم** (از جنگ دست کشیده و مالک اشتر را در آستانه پیروزی بسوی خود فرا خواندم) **و شما** (که دیروز حکمیّت را از "ایمان" و امروز عین "کفر" می دانید و از این راه به تجاوز و استبداد امویان یاری می رسانید) **مردمی بیخرد و کوته فکر و ناشکیب هستید ... "** (از خطبه ۳۶).

براستی از کسانیکه با بینش و شناخت علمی بیگانه بودند، نه خود آزاده بودند و نه توان درک رفتار آزادگان را داشتند، اینگونه موضعگیری بعید نبود. بدینگونه "خوارج" از دشمنان سرسخت علی و حکومت وی شدند. علی (ع) را "کافر" دانسته و صف نمازشان را از او جدا کردند. به هنگام سخنرانی علی، علیه او شعار داده و مانع ایجاد می کردند. آنها کوفه را که پایگاه حکومت علی بود، مرکز تبلیغات سیاسی و عقیدتی خود قرار داده بودند و از هیچ ستم و آزاری در حق پیروان علی نیز فرو گذار نمی کردند... با اینهمه علی آنها را به عنوان یک گرایش سیاسی – عقیدتی در جامعه اسلامی به رسمیت شناخت، نه آزادی سیاسی شان را محدود کرد و نه از حقوق اجتماعی یکسانی که با دیگران داشتند سر سوزنی کاست! و این رفتار علی نمونه منحصر بفردی است که به گفته زنده یاد دکتر **علی شریعتی** دموکراسی امروز را شرمنده خود ساخته است. در دموکراسیهای لیبرال حتی تبلیغ اندیشه ها و مرامهای سیاسی افراطی (راسیسم، نازیسم، آنارشیسم ...) با محدودیّت و حتی ممنوعیّت همراه است، چه برسد به آزادی فعالیت سیاسی و حقوق برابر شهروندی آنها. "خوارج" از توده مردم بودند، هیچ پیوندی با اشرافیت نداشتند، در زمره کارگزاران پیشین و یا غارتگران اموال مردم نبودند، خواهان بازگشت به نظام استثماری و تبعیض آمیز دوره عثمان نیز نبودند. علی (ع) نیز آنها را با همه تعصّبات کور و رفتارهای آزار دهنده شان صبورانه 'تحمل' می کرد و میان آنان و اشرافیت

اموی مرزی کشیده و بر این باور بود که آنها حق طلبانی هستند که راه را اشتباهی می روند! تردیدی نیست که جاسوسان و مأمورین مخفی معاویه در میان آنها پراکنده بودند و روی مغز خشک اندیش و سطحی نگر آنها کار می کردند، ولی آنها اساساً از مردمان ستم کشیده بودند. علی بسیار کوشید با منطق و برهان آنها را "از بدترین راهی که برگزیده بودند" باز دارد، ولی این شیوه برخورد از توان درک و هضم خوارج بدور بود. دست به تهدید و آزار مردم دراز کرده آنها را وادار به لعن و تکفیر علی می کردند و در صورت مقاومت بیدرنگ به قتل می رساندند. اما یاران علی که برخلاف او سخنان نیشدار و توهین آمیز و رفتار خشن خوارج را تاب نمی آوردند، خواهان گوشمالی آنها بودند که علی (ع) می کوشید آنها را نیز آرام کند و از کاربرد 'زور' و 'خشونت' در پیشبرد هدف و برنامه سیاسی جلوگیری کند. یکبار به یارانش، که قصد کشتن مردی از خوارج را کرده بودند که به علی توهین کرده بود، گفت: **" به من ناسزا گفت نه به شما. یا باید او را دشنام داد و یا بخشید، و من بخشیدم ".**
باری، علی از آزادی سیاسی و عقیدتی این "برادران ستمگر" دفاع کرده و می گفت:

" مادامیکه به ما کاری ندارند با آنها کاری نداریم و حقوق آنها را از بیت المال پرداخت می‌کنیم. به مسجدهای خدا هم راهشان می‌دهیم که در آنجا ذکر خدا کنند! و اگر دست به کشتار و تباهی بزنند ناگزیر با آنها نبرد خواهیم کرد " (ابن اثیر و طبری).

بدین ترتیب در فلسفه سیاسی و حکومتی علی، حتی **نشر** اندیشه و مرام 'زورمدار' آزاد است. آنچه آزاد نیست **کاربرد** 'زور' و 'خشونت' است. علی آزادی ها و حقوق سیاسی و معنوی خوارج را نادیده نگرفت، سهم آنان را از بیت المال بی هیچ تبعیض و کاستی پرداخت نمود، به هیچیک از آنها آزاری نرساند و کسی را دستگیر، زندانی و حتی توهین نکرد. براستی در کدامیک از حکومتهای معاصر چنین رفتاری را با چنان دشمنان خشن و کینه توزی سراغ دارید؟ در مدرنترین دموکراسیهای غربی نیز اینگونه مخالفین "آنارشیست" را با توسّل به شیوه های مخفی کنترل و نظارت در جامعه منزوی و محروم نگاه می دارند، و یا بعنوان "بیمار روانی" رهسپار بیمارستان کرده و سرکوب را با "دستهای پاک" انجام می دهند. در جهان امروز، حتی در میان "دموکرات" ترین حکومتها، دیده نشده است که مخالفین سیاسی رادیکال از حقوق سیاسی، اجتماعی و اقتصادی برابر با دیگر شهروندان برخوردار باشند. بهتر است تجربه نخستین انقلاب مارکسیستی را نیز در نظر بگیریم، انقلابی که ایدئولوژی و رهبری و تئوری سیاسی – تشکیلاتی آن تا سالیان متمادی الهام بخش روشنفکران ترقیخواه و انقلابی جهان سوم بوده و هنوز نیز چه بسا هست. در اینجا نیز نمونه های تبعیض مسلکی و اعمال محدودیت علیه مخالفین سیاسی و ایدئولوژیکی بلشویکها کم نیست. مخالفین متشکل سیاسی که جای خود دارند، حتی کارگران که بلشویکها حکومت خود را بنام آنان مزیّن کرده بودند، برکنار از اینگونه تبعیضات مسلکی نبودند. در دوره اقتصاد جنگی که روسیه گرفتار کمبود آذوغه شده بود، آذوغه نخست میان

کارگران بلشویک پطروگراد تقسیم می شد و چنانچه چیزی باقی می ماند به سایر کارگران می‌رسید! این تبعیض مسلکی زمینه ساز خیزش گسترده کارگران پطروگراد و تکوین بزرگترین جنبش کارگری روسیه پس از سرنگونی تزاریسم گردید، که بدستور رهبران انقلاب (لنین و تروتسکی) سرکوب شد. خوارج که ارزش آزادی و منطق آزادگان را درک نمی کردند، با رفتار ناهنجار و کاربست روشهای خشونت آمیز در پیشبرد مرام خود، از آزادی سلاحی بر علیه آزادی ساختند! دست به آزار و کشتار پیروان علی و مردمی که حاضر به پیروی از آنها نبودند، زدند و... سرانجام اردوگاههای جنگی خود را در "نهروان" بر پا نمودند که بر طبق اسناد تاریخی بالغ بر ۱۲هزار تن می شدند. علی در این هنگام در صدد تدارک و سازماندهی نیرو برای نبرد با معاویه بود. معاویه پس از آنکه با کمک جزم اندیشی و شکل گرایی خوارج از شکست قطعی در صفین رهایی یافت، می کوشید با اعزام پیوسته دسته های راهزن و غارتگر به مرزهای قلمرو سیاسی علی امنیّت مردم را بر هم زده و از این راه وی را از پای در آورد. علی نیز می دانست که تا معاویه بر شام مسلط است مردم از تجاوزات و غارتگری های پی در پی دسته های اعزامی وی در امان نخواهند بود. به این دلیل بود که علی با تمام توان کوشید مردم را در جنگی بزرگ به منظور پایان بخشیدن به یاغیگری و سرکشی معاویه در شام، که در پی گسترش سلطه جابرانه امویان به سراسر سرزمینهای اسلامی بود، بسیج نماید. گویند بیش از ۶۰ هزار مرد جنگی با علی پیمان مرگ و پیروزی بستند. علی در راستای این تدارک نظامی حتی خوارج را هم طی نامه ای دعوت نمود که به نبرد با "دشمن ما و شما" (دشمن مشترک) بشتابند، ولی پاسخ آنها سخت و کینه توزانه بود... لشکر علی در راه شام بود که خبر تاخت و تاز خوارج در ناحیه نهروان و قتل بی گناهان و حتی زنان باردار و کودکان (۷) به آنها رسید. علی ناگزیر با لشکر خود بسوی نهروان برگشت. در آنجا نیز بر طبق سنّت همیشگی خویش، که هیچگاه آغازگر جنگ نمی شد، نخست خواستار مذاکره پیرامون علت قیام خشونت آمیز خوارج شد. با نماینده و سرکرده آنها عبدالله بن کواد به مذاکراتی طولانی پرداخت که توانست سرانجام او را متقاعد کند و عبدالله حق را به جانب علی داد. در صفوف خوارج اختلاف افتاد و بیشتر آنان از جنگ با علی کنار رفتند، و تنها ۲۸۰۰ تن (به گفته طبری) و یا ۱۸۰۰ تن (به گفته ابن اثیر) بر مواضع خود پابرجا ماندند که با شعار "پیش بسوی بهشت"! به لشکریان علی حمله ور شدند. نتیجه از پیش روشن بود؛ به سختی تار و مار شدند و شکست خوردند. رفتار علی با اینان پس از جنگ نیز بسی آموزنده است:

" (علی) دستور داد که هر یک از خوارج را که رمقی در بدن داشت به قبیله اش تحویل دهند و هر چه در اردوگاه از اسلحه و مرکب آنها (ابزارهای جنگی) بود به غنیمت گرفت و آنها را میان اصحاب و یاران خود تقسیم کرد و چیزهای دیگر (اموال غیر نظامی) را فرمود که به خانواده های آنها تسلیم نمایند" (دینوری)، "... زخمی ها را جستجو کردند و یافتند و به دستور علی تحویل عشیره

هایشان دادند. علی گفت: اینها را ببرید و معالجه کنید" (طبری).

علی حتی پس از قیام مسلحانه خوارج هم آزادی و حقوق بازماندگان آنها را سلب نکرد و اجازه داد که صدها تن از آنها که از جنگ گریخته بودند وارد بصره و کوفه شوند و در امنیّت و آزادی زندگی کنند و سهم خود را از بیت المال بستانند! رفتار علی با دگر اندیشان و نیروهای "غیر خودی"، حتی از نوع خوارج، سراسر گواه برخورداری عمیق وی از روح آزادیخواهی توحیدی و انقلابی است. سفارش تاریخی او در باره خوارج نیز بسیار عبرت انگیز و درس آموز است:

" پس از من با خوارج نجنگید و آنها را نکشید. زیرا کسیکه خواهان حق بوده و به اشتباه رفته است مانند کسی (معاویه) نیست که در طلب باطل گام نهاده و به آن دست یافته است " (نهج البلاغه، خطبه ۶۰).

آنچه امروز 'انقلابیون' و بویژه پیروان پیشوای آزادگان امام علی (ع)، از شیوه برخورد وی با اصحاب جمل، خوارج و دیگر "مخالفان سیاسی" می توانند بیاموزند و بیازمایند، این **اصل راهنما** از **سیاست حق مدار** است که: <u>آزادی شهروندان در اندیشه، گرایش و رفتار سیاسی یک حق بنیادی است، و به انگیزه های سیاسی و مسلکی نمی توان از آزادی و حقوق اجتماعی کسی یا گروهی کاست و در جامعه تبعیضات برقرار ساخت</u>. هر فرد و گروهی در بینش، روش و گزینه سیاسی خویش آزاد است و می تواند به عنوان نخستین و بنیادی ترین 'حق' سیاسی، ساختار حکومتی را از پایه نقد نماید، از هر گونه همیاری و همکاری با آن خودداری کند، و حتی با شیوه های مسالمت جویانه (و نه خشونت آمیز) سیاسی با آن مبارزه کند، بدون اینکه کنترل و محدودیتی در رفتار سیاسی و زندگی اجتماعی وی از سوی حاکمیت اعمال گردد. درجه 'آزادی' در یک سامانه سیاسی و حکومتی رابطه مستقیم با میزان ارجمندی و پا برجایی این 'حق' بنیادی دارد.

اگر بتوان مرزی برای آزادیهای سیاسی گروه های سیاسی مخالف ترسیم کرد، دست زدن آنان به خشونت و قیام مسلحانه است که این دیگر نه گونه ای از آزادی سیاسی، بلکه کاربرد **زور** در پیشبرد مرام و هدف سیاسی است و حکومت آزادی خواه باید در برابر زور بایستد. ولی حتی در اینصورت نیز آندسته از آنها که در عملیات مسلحانه شرکت نداشته اند، و همچنین وابستگان و بازماندگان آنها، باید بتوانند در امنیّت و آزادی و حقوق برابر اجتماعی زندگی نمایند (۸).

۳- آزادی نیروهای رزمی در پذیرش تصمیمات فرماندهی نظامی

چنانچه اشاره گردید، علی (ع) هیچکس را وادار به همراهی لشکر و شرکت در جنگ نمی کرد. <u>وی مردم را در انتخاب سه گزینه: ۱) همراهی لشکر، ۲) در خانه نشستن، و ۳) پیوستن به دشمن، آزاد می گذاشت</u>. اگر تصمیمات تاکتیکی و استراتژیکی اش نیز با مخالفت سپاه روبرو می شد، از آن چشم پوشی کرده و به خواست آنها تن می داد. آزادی انتخاب در ارتش و امور نظامی مقوله ای است که

بی تردید کسی از پیروان "علم قدرت" (سیاست سنتی) توان درک و هضم آنرا ندارد. نه تنها ارتشهای ارتجاعی، فاشیستی و امپریالیستی، که مناسبات درونی آنها بر پایه فرماندهی یکجهته از بالا و اطاعت کورکورانه سربازان استوار است، بلکه ارتشهای معمولی و حتی "آزادیبخش" معاصر نیز با مقوله آزادی و شورا بیگانه بوده اند. "ارتش سرخ" شوروی در بدو پایه گذاری، ارتشی "سوسیالیست و داوطلب" معرفی شده بود. ولی تروتسکی پایه گذار ارتش سرخ بزودی ناتوانی ایدئولوژیک خود در سازماندهی چنان ارتش آرمانی را به نمایش گذاشت و به منطق حاکم بر ارتشهای متجاوز و زورگو بازگشت نمود. وی در کتاب "زندگی من" نوشت:

" اگر فرمانده اجازه مجازات سربازان را در جیبش نداشته باشد، نمی تواند گروه انبوه افراد را بسوی خطر مرگ هدایت کند. تا زمانیکه میمونهای بدجنس بی دم که انسان نامیده می شوند افراد نظامی را تشکیل می دهند و به جنگ می پردازند، فرمانده مکلف است افرادش را در مقابل انتخاب مرگ احتمالی در پیش جبهه و مرگ حتمی در پس جبهه قرار دهد " (به نقل از کتاب تاریخ جنگ سرد، ص ۴۵).

بر پایه این نگرش "ارتش سوسیالیست و داوطلب" در مدت کوتاهی تغییر ماهیت و سازماندهی داد: اصل "گزینش افسران از جانب سربازان" لغو شد و خدمت وظیفه اجباری و مجازات اعدام مجدّداً برقرار گردید (همانجا). ولی علی (ع) که سرباز را پیش از هر چیز یک **انسان** و دارای ویژگی **اختیار** می داند (و نه میمون بد جنس بی دمی که تنها از ترس مرگ حتمی توسط فرمانده به استقبال مرگ احتمالی در جبهه می رود)، طبعاً او را نیز در **انتخاب** جنگ، جبهه و استراتژی **آزاد** می گذارد. 'سرباز' در جنگهای آزادیبخش صدر اسلام از چنان اختیار و ارزشی برخوردار بود که می توانست شمار بسیاری از نیروهای دشمن (تا تمام افراد یک قلعه) را به **تصمیم** خود امان دهد و فرمانده **موظف** بود که امان سرباز را پذیرفته و بدان **وفا** کند. چنانچه علی (ع) در یکی از جنگهای صدر اسلام امانی را که برده ای آزاد شده به اهالی یک قلعه از دشمن داده بود، رعایت فرمود. باری، این نگرش و ضابطه که حتی امروز نیز هضم آن برای کارشناسان و فرماندهان نظامی بسی دشوار است، در آن زمان نیز البته از توان درک بسیاری بیرون بود و آن را به حساب ضعف علی در علم جنگ و امر فرماندهی گذاردند! علی در این باره می گوید:

" به سبب نافرمانی و بی اعتنایی به من رأی و تدبیرم را (در جنگ) **تباه ساختید تا اینکه قریش گفتند پسر ابیطالب مرد دلیری است ولیکن از علم جنگ آگاه نیست. خدا پدرشان را بیامرزد! آیا هیچیک از آنها آزمودگی و سرسختی مرا در جنگ داشته، و یا در پیکار از من پیشی جسته است؟ هنوز به سن بیست سالگی نرسیده بودم که پا به میدان نبرد گذاردم، و اکنون بیش از شصت سال از عمرم می گذرد** (و همچنان از توان رزمی برخوردارم) **ولی رأی و تدبیر ندارد آنکس که فرمانش را نمی برند "** (از خطبه ۲۷ نهج البلاغه).

علی حتی در مقام فرماندهی نظامی نیز درصدد تحمیل نظرات و تدابیر جنگی خود به سربازانش نبود. از خود رأیی و خیره سری آنها شکوه می نمود و از تدابیر خود با منطق و برهان دفاع می کرد، ولی انتخاب نهایی را به عهده سربازان می گذارد. علی هرگز از عنصر 'زور' و ترساندن از "اعدام صحرایی" یا "اعدام انقلابی" برای مطیع کردن سربازان بهره ای نگرفت، در حالیکه اطاعت بی چون و چرا از دستورات فرمانده بالاتر در تمامی ارتشهای جهان اصلی پذیرفته شده است. وقتی 'زور' و 'خشونت' با 'سیاست' و حکومت در یک کشور پیوند یابند، طبعاً پیوند آنها با مناسبات درونی 'ارتش' و نیروهای مسلح بسی محکمتر خواهد بود، زیرا ارگانهای نظامی و انتظامی در تاریخ سیاست سنتی اساساً رسالت و کارکردی جز اعمال زور و خشونت جهت پاسداری از منافع حکومتها در درون و بیرون کشور نداشته اند. بنابراین ارتشی در راستای کاربست زور و خشونت مطلوب حکومت، "کارآمد" دانسته می شود که مناسبات درونی اش نیز بر پایه زور و خشونت استوار باشد. مناسبات درونی ارتش یک کشور در سازگاری کامل با ماهیّت حکومت آن کشور پی ریزی می شود. اگر 'حکومت' سرکوبگر و زورمدار باشد، ارتش کشور را نیز بر پایه 'زور' و 'ترس' سازماندهی می کند تا وظایف سرکوبگری در داخل و تجاوزگری در خارج کشور را بخوبی انجام دهد. اما حکومتی که خود را نماینده کارگران و زحمتکشان می دانست از چه رو حکم اعدام سربازان خاطی را پیشاپیش در جیب فرماندهان ارتش خود می گذارد؟ "ارتش سرخ" که پایه گذارش آنرا خلقی و در خدمت رهایی کارگران جهان می دانست، اساساً چه نیازی به حاکمیت 'زور' و 'ترس' در تشکیلات خود احساس می کرد؟ چگونه تشکیلاتی که بر پایه 'زور' و 'ترس' استوار است می تواند "آزادی بخش" باشد؟ اکنون بهتر است در این راستا به بازگویی رویدادی تاریخی، و ارزیابی برخورد علی (ع) با خاطیان لشکر خود بپردازم:

در جنگ صفین، هنگامی که سپاهیان شام به پیشنهاد فریبکارانه عمرو عاص (مشاور سیاسی معاویه) قرآنها را بر سر نیزه کردند تا مثلاً میان آنها و سپاه علی داوری کند، اختلاف و تفرقه در سپاه علی افتاد. این واقعه زمانی رخ داد که نیروهای معاویه زیر ضربات سنگین و پیاپی لشکریان علی در هنگامه فروپاشی، شکست و گریز بودند، و مالک اشتر تا آستانه فتح سراپرده فرماندهی معاویه پیش رفته بود. به محض اینکه قرآنهای نیرنگ و فریب عمرو عاص بر سر نیزه ها بالا رفت، عناصر خود فروخته ای چون اشعث بن قیس (از فرماندهان لشکر علی) و نفرات سست عنصر و سطحی نگر که بعداً خوارج نام گرفتند، اعلام کردند که ما با قرآن نمی جنگیم! ما پیرو قرآنیم و نه اشخاص! برای قرآن با لشکر شام جنگیدیم و برای قرآن هم از جنگ دست می کشیم. اگر علی دعوت به کتاب خدا را رد کند او را همچون عثمان می کشیم! و... علی برای افشای خدعه عمرو عاص، آگاهی بخشیدن به نیروهایش و غلبه بر جو تفرقه و گمراهی در سپاهیان به ایراد سخن پرداخت:

" ای مردم نخستین مردی که کتاب خدا را اجابت کرد من بودم. این گروه و همه را به کتاب خدا خواندم... ولی آن گفته من با گفته امروز آنها فرق بسیار دارد... کتابی که من اینان را بدان می خواندم کتاب آسمانی مصطفی بود... کتابی که آنها می خوانند کتاب خدعه و مکر عمرو عاص است... من آنها را به کتاب خدا می خواندم که مردم را از دست آنها و بلهوسیهای آنها رها کنم... آنها ما را به کتاب معاویه می خوانند که تفرقه میان ما بیندازند و شمشیر حق را از گردن خود دور سازند و پایه متزلزل شده حکومت و سلطنتشان را دوباره پابرجا کنند... ای مردم بدانید که در میان شما دست خیانت بکار افتاده... وحدت ایمانی شما را پاره کرده اند تا جاییکه دیگر شما فرمان نمی برید... در چنین حال و چنین گمراهی دل و تاریکی اندیشه و خیال، من چه دارم که به شما بگویم... اگر شما به راهی که من نموده ام بروید سعادت و هدایت را می یابید و اگر به راهی که خویش می خواهید بروید شما را هرگز نمی توانم باز دارم... اکنون خود راه را برگزینید... " (رهنما).

در این باره ابن اثیر مورخ مشهور می نویسد:

" مسعر بن فدکی تمیمی و زید بن حصین طائی و جمعی از حافظین قرآن که بعد از آن خوارج شدند به او گفتند : ای علی! اکنون که ترا به کتاب خدای عزّ و جل می خوانند بپذیر وگرنه ترا و کسانت را به آن قوم تسلیم می کنیم! آیا می خواهی در باره تو همان کاری را که نسبت به فرزند عفان (عثمان) کرده بودیم، انجام دهیم؟ علی گفت: به یاد داشته باشید که منعتان کردم و همین سخن را که به من گفتید به یاد داشته باشید. اگر اطاعت من می کنید، جنگ کنید و اگر تمرّد می کنید هر چه می خواهید بکنید... ". خواست متمرّدین سازش با امویان و "داوری قرآن میان علی و معاویه"! بود. ولی نافرمانی آنها به همین جا خاتمه نیافت و آنها نماینده مذاکرات را هم بر علی تحمیل کردند. ابن اثیر می نویسد:

" اهل شام گفتند ما عمرو عاص را برگزیده ایم. اشعث و آن مردمی که بعد از آن خوارج شدند گفتند ما ابوموسی اشعری (۹) را انتخاب می کنیم. علی گفت شما در آغاز کار سرپیچی کردید اینک دیگر تمرّد و نافرمانی نکنید که من ابوموسی را شایسته این کار نمی بینم. همه گفتند که ما جز او کسی را نمی خواهیم زیرا او از اول ما را از آنچه بدان دچار شده ایم بر حذر می داشت، علی گفت او مورد اعتماد و محل وثوق من نمی باشد. او از من جدا شد و مردم را از من دور کرد و گریخت. ابن عباس است که من او را برگزیده ام. گفتند: بخدا تفاوت نمی کند که تو باشی یا ابن عباس. ما کسی را می خواهیم که تو و معاویه در نظر او یکسان باشد. علی گفت: پس اشتر را نماینده و حکم کنید. گفتند: آیا جز اشتر کسی بود که سراسر زمین را به آتش جنگ کشید؟! گفت جز ابوموسی هیچکس را انتخاب نمی کنید. گفتند آری. گفت هر چه می خواهید بکنید... ".

براستی کدام فرمانده ای در یک جنگ سرنوشت ساز اینگونه نرم و "دموکراتیک" با سربازان و نیروهای رزمی زیر فرمانش برخورد می کند که آنان اینچنین گستاخ شده با وی درشت سخن بگویند؟ وقایع و حقایق امور بر علی و فرماندهان شایسته ای چون اشتر و احنف پوشیده نبود ولی در آن جو

آشفته ای که با خدعه عمرو عاص و خیانت و قشری گری گروهی از سپاهیان علی ایجاد شده بود، فریب و دسیسه بر منطق و حق جویی چیره گشته و ابتکار عمل بدست **فریب** و **خیانت** و **حماقت** افتاده بود. از سوی دیگر بهره گیری از 'زور' و 'ترس' جهت وادار کردن سپاهیان به اجرای فرامین ، با بینش و روش سیاسی علی (ع) سازگاری نداشت. اشعث بن قیس یکی از فرماندهان سپاه علی بود که خیانت و خود فروشی او بر ملا گشته بود و اشتر نیز حقیقت مزدوری او را در مجادله ای به وی گوشزد کرده بود. این فرمانده خائن نقش برجسته ای در چیره شدن ترفند عمرو عاص بر منطق حق جویانه علی در میان سپاهیان عراق داشت. در باره نقش منفی این متمرّدان در تاریخ سیاسی اسلام، بهتر است داستان را از زبان خود معاویه بشنویم. او بیست سال پس از جنگ صفین در اوج قدرت مطلقه سیاسی خویش از این بزرگترین حادثه عمر خود چنین یاد می کند:

" آن روز که اشتر با سواران خود به قلب لشکر ما زده بود همه سپاهیان ... می خواستند پا به فرار بگذارند. من بدان اندیشه رفتم که قبل از ورود آنها خودم جلو اشتر بروم و از او بخواهم که مرا نزد علی ببرد و برایم امان بگیرد (معاویه نیز به بخشش و بزرگواری علی واقف بوده است**!**) که ناگهان از دور دیدم سواران مأمور علی به سراغش آمدند و به هر طور بود او را از میدان جنگ خارج کردند و نزد علی بردند و در آن وقت بود که سیاهی نامیدی و سیاهی این دنیا از روبروی چشم من رفت و دنیایی در مقابل خود دیدم پر از روشنایی و امید و شادکامی " (رهنما).

آنهایی که از موضع خیرخواهی به روش فرماندهی علی انتقاد می کنند، می گویند که علی می باید حداقل در نبرد سرنوشت سازی چون نبرد صفین و در لحظه ای که در خیانت فرماندهی چون اشعث کمترین تردیدی برایش باقی نمی ماند، اقدام به اعدام وی می کرد و نتیجه را بسود خود خاتمه می داد. در اینکار نیز هیچ ایراد و گناهی متوجه او نبود چرا که رهبران و فرماندهان انقلابی معاصر نیز در شرایط مشابه چنین کاری کرده اند. برای مثال **عقاد** پژوهشگر مصری اهل سنت می گوید:

" در جریان حوادث تند و قاطع تاریخ، در لحظات حسّاس و مؤثر مبارزه کراراً دیده شده است که فرمانده کل اگر به خیانت کسی از یاران خود پی ببرد بیدرنگ و بدون تأمّل او را از سر راه خود بر می دارد. آیا سزاوار نبود امام در یکی از مواقعی که برای او کمترین شکی در خیانت اشعث نمی ماند، با کشتن این مرد منافق خود را از شرّ او آسوده و دیگران را به باریکی موقع متوجه می فرمود؟ ".

ولی در اینجا نیز باید به ویژگی نگرش سیاسی امام علی و تبیین کیفاً متفاوت او از مقوله 'شکست' و 'پیروزی' توجه داشت. در سیاست **حق مدار** علی، اعدام اشعث و حتی پیروزی نظامی بر امویان، با وجود سطح پایین **آگاهی**، کمبود **انگیزه**، و **ناپیگیری** در نیروهایی که ماده اجتماعی پیشبرد آرمانهای عدالتخواهانه علی بودند، دستاورد و کامیابی بزرگی در راستای تحقق ارزشهای انسانی در جامعه

بشمار نمی رفت و علی (ع) با این اعدام نهایتاً مشکلی "از سر راه خود" بر نمی داشت. مرز خدشه ناپذیر علی با رهروان سیاست رایج سنتی درست در همین نکته است که وی پیش از هر چیز به پیروزی 'حق' و 'عدالت' در جامعه می اندیشید تا پیروزی سیاسی – نظامی بر "دشمن" و گسترش قلمرو فرمانروایی خویش. علی خود "استخوان در گلو و خار در چشم" شاهد بود که چگونه اسلام در روند گسترش جغرافیایی خود از درونمایه اصیل توحیدی اش تهی می گردد. وقتی سپاهیان علی که سرمایه انسانی او در این پیکار آزادیبخش تاریخی بشمار می روند، اینچنین نا آگاه، بی انگیزه، ناپیگیر، ساده اندیش، نافرمان و ظاهر بین هستند، چگونه می توان به پیروزی پایدار 'حق' و 'عدالت' چشم امید داشت؟ با اعدام اشعث، خیانت و مزدوری پایان نمی یافت. با "سر براه کردن خوارج" نیز جزم اندیشی و شکل گرایی از میان نمی رفت. انسان مبارز می باید در 'هدف' خویش آگاه، خالص و صادق بوده و 'راه' رسیدن به هدف را آزادانه برگزیده و بپیماید. چاشنی 'زور' و 'ترس' هیچ نتیجه پایدار و ارزنده ای در راستای هدف و آرمان امام علی ببار نمی آورد. علی خوب می دانست انحرافی که پس از پیامبر آغاز شده اکنون نتایج خود را در بازگشت به سنتهای قومی و قبیله ای، عافیت جویی، دو رویی، جزم اندیشی و شکل گرایی نشان داده است. و اساساً توجه به همین روندها و کارکرد منفی آنها بود که علی (ع) را در پذیرش خلافت بی رغبت نموده بود. گویی وی با چشمان نافذ و ژرف نگر و جهان بین خود این حوادث را پیشاپیش می دید. علی در همان آغاز کار، به هنگام هجوم مردم برای بیعت، می گوید:

" از من دست بردارید و دیگری را بخواهید، زیرا ما به کاری اقدام می کنیم که آنرا صورتها و رنگهای گوناگون است. دلها (ی ترسیده و لرزان) **بر آن استوار نیست و خردها** (ی زورمدار) **زیر بار آن نخواهند رفت. آفاق را ابر سیاه** (بدعت و انحراف) **فرا گرفته و راهها** (ی حق) **ناشناخته مانده ... "** (از خطبه ۹۱ نهج البلاغه).

هنگامی که خوارج در نهروان تار و مار شدند، برخی پنداشتند که جریان خوارج تاریخاً نفی و نابود شده است. علی آنها را از این اشتباه بزرگ بیرون آورده و می گوید: **" بخدا سوگند چنین نیست. ایشان نطفه هایی هستند در پشت مردها و رحم زنها... "** (از خطبه ۵۹). وی خوارج را نه نفرات کنونی و مادی آن روزگار، بلکه فرایندی تاریخی از جهل و تعصب و جمود فکری در میان مسلمانان می دانست که در پی انحرافات سیاسی – عقیدتی پدیدار گشته اند. علی همچون انقلابیون سنتی معاصر نبود که به بهانه اینکه حکومت یا سازمان و حزب او پرچمدار انقلاب و مبارزه است، خود را مجاز به زیر پا گذاردن "موقتی" اصول و ضوابط اعتقادی خود بداند. وی بخوبی می دانست که 'هدف' باید بر 'راه' و 'روش' سایه اندازد. نمی توان پرچم نبرد آزادیبخش را بر افراشت ولی آزادی پیروان و رزمندگان خویش را سلب یا محدود کرد. نمی توان از عدالت اجتماعی دم زد و تبعیضات مسلکی در جامعه برقرار نمود... روش برخورد علی با پیروان و رزمندگانش، چه بعنوان رهبر سیاسی و پیشوای

عقیدتی، و چه در مقام فرماندهی نظامی، روش **آگاهی بخش** است که مکمّل مبارزه راستین **آزادی بخش** می باشد. وی آنان را به سنتهای پویای تاریخ، علل شکست و پیروزی، مناسبات میان رهبری و مردم، قواعد جنگ و صلح، شگردهای دشمن و مشی صحیح مبارزه آگاه می کند، ولی **تصمیم** و **انتخاب** نهایی را به عهده خودشان می گذارد. علی هرگز مبارزه آزادی بخش و روش آگاهی بخش خود را به زور و خشونت و استبداد در نمی آمیزد. وی بسیار از نا آگاهی، سستی، بی انگیزگی، پراکندگی و نافرمانی پیروان خویش می نالد و ناخرسندی خود را نیز از آنها پنهان نمی کند. بسیاری از خطبه های نهج البلاغه بازتاب این ناخرسندیهاست. امام علی ضمن این گلایه ها آنها را به قواعد مبارزه و سنتهای تکاملی تاریخ آگاه می کند:

" سوگند بخدا من گمان می کنم به همین زودی ایشان (بنی امیه) **بر شما مسلط و صاحب دولت می گردند، برای اتحاد و یگانگی که در راه باطلشان دارند و تفرقه و پراکندگی که شما در راه حق خود دارید. و برای اینکه شما در راه حق پیشوای خود را نافرمانی می کنید و آنان در راه باطل از پیشوای خود پیروی می کنند. و آنها امانت او را ادا می کنند و شما خیانت می کنید** (به پیمانی که با من بسته اید وفا نمی کنید)**... "** (از خطبه ۲۵ نهج البلاغه).

در خطابه بالا علی راز پیروزی سیاسی را در اتحاد و پیوستگی نیروها و پیروی آگاهانه آنها از رهبری می داند. این ضابطه را حتی اگر ستمگران و مرتجعان هم رعایت کنند، موقتاً به پیروزی می رسند. بنابراین هیچ جبری در این جهان 'حق' را خود بخود به پیروزی نمی رساند مگر کوشش پیگیر و هماهنگ و سازمانیافته پیروان 'حق'. علی در جای دیگر به پیروانش می گوید:

" ای مردمی که بدنهایتان جمع و اندیشه ها و آرزوهایتان پراکنده است، سخنان شما سنگهای سخت را نرم می کند و کردارتان دشمنان را در شما به طمع می اندازد. چون در بزم نشینید لاف رزم آوری زنید و چون جنگ رخ نماید از آن گریزانید ... (بدانید که) **ذلیل و ترسیده نمی تواند از ستمی جلو گیرد، که حق** (برای هیچ خلقی) **بدست نمی آید مگر به کوشش و پشتکار ... فریب خورده کسی است که شما او را** (به وعده و ادعای دروغ) **فریفته باشید، و آنکه بخواهد به نیروی شما پیروز شود بخدا سوگند بی بهره ترین باشد، و هر که به کمک شما تیر بسوی دشمن اندازد، تیر شکسته بی پیکان را از کمان رانده باشد. به خدا سوگند شب را روز می کنم در حالی که نه سخن شما را باور می‌کنم و نه به یاری شما امید می بندم و نه دشمن را از شما بیم می دهم... "** (از خطبه ۲۹ نهج البلاغه).

در خطبه بالا، و نیز در خطبه ۹۶، پراکندگی آرمانها و اندیشه ها، سستی و بی عملی، و نیز دو رویی پیروان در گفتار و کردار سرزنش شده است. باید گفت که شیعیان علی توان درک و پذیرش بینش و روش 'نوین' سیاسی وی را نداشتند، و علی (ع) نیز به دلیل ایمان عمیقی که به اصول جهان بینی توحیدی قرآن داشت، نمی خواست با سلب آزادی پیروانش بر آنها فرمانروایی کند. وی انتخاب و تصمیم نهایی را بر عهده پیروان می گذاشت تا از آنها انسانهایی آزاده و مسئول بسازد که شایسته برپایی نظم آرمانی در جامعه باشند. طبیعتاً هنگامی که مردم، پس از کوشش آگاهی بخش علی، فرمان

وی را در راستای نبرد آزادی بخش بدلایل گوناگون گردن نمی گذارند، پیامی جز این ندارد که زمینه اجتماعی تحقق اندیشه ها و آرمانهای انقلابی – توحیدی علی فراهم نیست. در اینصورت فرمان پذیر کردن آنها با "اهرم زور" و یا "اعدام خائن" برای زهر چشم گرفتن از دیگران، چه نتیجه ملموسی در درازمدت می توانست داشته باشد جز مخدوش شدن ارزشها، اصول و معیارهای اعتقادی و اخلاقی علی در اندیشه و رفتار سیاسی؟ کی و کجا کاربرد 'زور' و 'خشونت' توانسته است به رشد فکری و معنوی مبارزان انجامد و به آنها که به گفته امام علی "نه هنگام نبرد مردمی آزاده" هستند و "نه در سختی و گرفتاری برادرانی قابل اعتماد"، درس آزادگی و ستم ستیزی بیاموزد؟ علی در باره دلایل خودداری خود از کاربرد 'زور' و 'خشونت' در کشاندن مردم به مبارزه آزادی بخش می گوید:

" ... شما در میان خانه ها بسیارید و در زیر بیرقها کم، و من آنچه را که اصلاحتان کند و کجی شما را راست گرداند می دانم (می توانم مانند سایر فرماندهان عناصر خاطی و خائن را اعدام یا زندانی کنم تا بقیه عبرت بگیرند) **ولیکن سوگند بخدا اصلاح شما را با تباه کردن خود جایز نمی دانم "** (از خطبه ۶۸). علی از دیدگاه توحیدی خود سلب آزادی از نافرمانان عافیت جو را تباه ساختن خویش می داند زیرا خویشتن را به زور گویی آلوده ساخته است. وقتی که نه تنها سرکردگان ارتشهای جهان، بلکه حتی رهبران و فرماندهان "انقلابی" معاصر نیز از دیدگاه علی بسیار دور هستند، پس چندان عجیب نیست اگر مردم آن روزگار نتوانستند بینش و روش برخورد علی (ع) را درک کنند. این ناتوانی تا آنجا پیش رفت که امر بر بسیاری از یاران مشتبه شده و خود را در مقام امر و نهی نیز می دیدند:

" ... اگر رعیتها (۱۰) پیش از من از ستم حاکمان خود شکایت داشتند، من امروز از ستم رعیت خود شکایت دارم. به آن می ماند که من پیروم و ایشان پیشوا یا من فرمانبرم و آنان فرمانده " (نهج البلاغه، سخن ۲۵۳).

" ... هر آینه ملتها شب را صبح می کنند در حالیکه از جور و ستم سران خود بیم دارند، و من شب را صبح می کنم در حالیکه از جور و جفای مردم خود بیمناکم... " (از خطبه ۹۶).

باری، علی هنگامی که دانست بیشتر سپاهیانش زیر فشار خائنان و قشریون به "داوری قرآن"! راضی شده اند و دیگر به سخن او توجهی نمی کنند، خطاب به آنها گفت:

" ... دیروز امیر و فرمانده بودم و امروز مأمور و فرمانبر، دیروز نهی کننده بودم و امروز نهی شده، و شما دوستدار زنده ماندن بودید، و من نمی خواهم شما را به آنچه نمی پسندید وادار نمایم " (از خطبه ۱۹۹ نهج البلاغه).

راه آزادی و عدالت به رهروان آگاه و آزاده نیاز دارد و نه رزمندگان اجباری. به پایداری و وفاداری عناصری که با 'زور' گرد هم می آیند، هرگز نمی توان و نباید امید بست.

طه حسین پژوهشگر مصری در باره آزادی بینش و گزینش سیاسی مردم در حکومت علی، می گوید که امام علی؛

" هرگز مردم را بر دو کار مجبور نمی کرد. یکی اینکه در پناه دستگاه وی بمانند و چه بسیار بودند کسانی که دنیا را بر دین خود برگزیدند و از حجاز و عراق بیرون شدند و نزد معاویه رفتند. علی (ع) نیز هرگز چنین اشخاصی را وادار نمی کرد که با او بمانند و آنان را از رفتن به شام باز نمی داشت. وی مردم را آزاد می دانست که هر کجا دوست دارند منزل کنند... کار دیگری که علی (ع) مردم را به آن مجبور نمی کرد جنگ بود... " (الفتنه الکبری، ص ۱۸۹).

اما شیوه رهبری و فرماندهی معاویه درست در نقطه مقابل بینش و رفتار سیاسی علی بود. معاویه بر پایه **زر** و **زور** و **تزویر** با مردم و سپاهیانش تنظیم رابطه می کرد. اگر علی می خواست با تقوای بیمانندش و رعایت اصول 'آزادی' و 'عدالت' مردمان را آگاهانه و داوطلبانه به راه و روش و آرمان والای خود هدایت کند، معاویه که با 'عدالت' و 'آزادی' و 'تقوا' بیگانه بود، با توسل به سلاح 'زر' و 'زور' و 'تزویر' به 'تطمیع' و 'تهدید' و 'تحمیق' مردم می پرداخت تا علی و آرمانش را از سر راه خویش بردارد. وی در یک دست شمشیر و تازیانه داشت و در دست دیگر کیسه زر. سودجویان و آزمندان را با کیسه های 'زر' (۱۱)، بنده صفتان را با اهرم 'زور'، و متعصّبین و قشریون را به جادوی 'تزویر' شیطانی اش رام و فرمانبر خود می ساخت. معاویه با این سه سلاح حقیقت ستیز، 'آزادی' انسانها را باز می ستاند و از نیروی آنها در راستای قدرت پرستی خویش بهره می گرفت. آن آزادگانی هم که با این سلاحها از پا در نمی آمدند، بدست جلاد می سپرد و یا نقشه مسموم کردن او را می ریخت (۱۲). وی در کاربست بهنگام سه سلاح یاد شده نیز بسیار زبردست و ورزیده بود. معاویه خود روش برخوردش با مخالفان و تنظیم رابطه با مردم را چنین فرموله می کند:

" جاییکه تازیانه ام بس باشد شمشیر نمی کشم و جاییکه زبانم بس باشد تازیانه نمی زنم، و اگر میان من و مردم مویی باشد بریده نخواهد شد. اگر بکشند شل می کنم و اگر شل کنند می کشم " (تاریخ عرب، فلیپ حتی، ص ۲۵۶).

در بخش پیشین از رنگ و ریای معاویه و سیاست استحماری وی (۱۳) سخن گفته ام. این سیاستمدار زورمدار و نیرنگ باز به فرمانداران خود می نوشت:

" موقعی که این بخشنامه به شما می رسد دستور دهید که مردم در باره فضایل یاران پیغمبر (ص) و زمامداران سخن بگویند، دقت کنید که هر روایتی که در باره فضیلت علی نقل شده است شما مانند آنرا در باره خلفا جعل نمایید زیرا اینکار برای من بهتر و چشم مرا روشن می کند و خوشحالتر می گردم " (شیعه و زمامداران خودسر، ص ۱۰۱).

ابن عرفه که از محدّثان بزرگ است گوید:

غالب احادیث مربوط به فضایل صحابه در ایام بنی امیه برساخته شد، و این همه برای تقرّب به امویان بود، چه این دودمان می پنداشتند با این کار بنی هاشم را خوار کرده نامشان را از یادها

خواهند برد. اندک اندک کار بجایی رسید که ایام یادبود مصائب اهل بیت را عید اعلام می کردند. هر کس نام فرزندش را علی می نهاد و یا فضایل آن حضرت را روایت می کرد به مرگ تهدید می شد... (تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران و اسلام، علی اصغر حلبی، ص ۸۶).

معاویه قرنها پیش ولی بهتر از ماکیاولی آموخته بود که برای حفظ سلطه استثمارگرانه بر مردم باید هم "شیر" بود و هم "روباه". وی در کاربست این شیوه دوگانه نیز مهارت کم نظیری از خود نشان می داد. **ابن ابی الحدید** در شرح نهج البلاغه می نویسد که معاویه پس از رسیدن به خلافت به فرماندارانش نوشت:

" هر که ثابت شد از شیعیان علی و از دوستداران اهل بیت است عطایش را قطع کنید و حقوقش را توقیف نمایید ". در دستور دیگری افزود: " نظر کنید هر که را احتمال دادید که از هواداران اهل بیت است به مجرّد گمان او را تحت فشار و شکنجه قرار دهید و خانه اش را خراب کنید ".

ابن ابی الحدید وضعیت شیعیان علی را در حکومت معاویه چنین شرح می دهد:

" شیعیان به خانه اقوام و دوستان خود پناه می بردند و از غلام و کنیز آنان بیمناک بودند که مبادا نامشان را فاش کنند. زیرا هر کس با هر که بد بود گزارش می داد که فلانی از دوستان اهل بیت است و مردم را به تهمت و ظنّت می گرفتند و زجر می کردند و بی خانمان می نمودند... ".

بدین ترتیب "مخالفین سیاسی" که در زمان علی تا مرز قیام مسلحانه 'آزاد' بودند، اکنون در دوره معاویه پیوسته زیر فشار و شکنجه و سرکوب قرار دارند و حقوق شهروندی آنها پایمال می شود، حتی اگر تنها "مظنون" به مخالفت باشند! **ویل دورانت** در ارزیابی تاریخی حکومت معاویه می گوید:

" وی نیز مانند غالب غاصبان قدرت می کوشید تا ابهّت و شکوهی در اطراف تخت خود پدید آورد و در این کار از امپراطوران روم شرقی که آنها نیز مقلد شاهان ایران بودند تقلید می کرد... ظاهراً این روش برای فرمانروایی بر اقوام نادان و استثمار آنها مناسب است " (تاریخ تمدن، جلد چهارم، ص ۶۵).

در پایان این بخش از نوشتار حاضر باید این حقیقت را بیان کنم که باور و التزام انسان به آزادی مردم در اندیشه، گرایش و رفتار سیاسی، بستگی ضروری به مذهب یا ایدئولوژی رسمی وی ندارد. اگر پیشوای شیعیان نمونه تاریخی نادری در باور و التزام به آزادی انسان است، ولی چه بسا شیعیانی که بویی از آزادگی وی نبرده اند. اندیشه ها و برداشتهای رایج مذهبی اساساً سنخیتی با آزادیخواهی ندارد و اگر درونمایه سیاست سنتی فلسفه **قدرت** است، درونمایه مذهب سنتی نیز فلسفه **جبر** است. از سوی دیگر، مخالفت با مذهب سنتی و "حکومت دینی" نیز بنا بر تجارب متعدد سیاسی الزاماً به معنی آزادیخواه بودن نیست. این تأکید از آنرو ضروری است که بدنبال استقرار استبداد دینی در ایران، برخی گروههای زورپرست موجود در اپوزیسیون که خود را "لائیک" و "سکولار" معرفی می کنند،

کسانی که هیچگاه به آزادی اندیشه و رفتار سیاسی باور و التزام نداشته اند، چنین تبلیغ می کنند که گویا لائیسیته و سکولاریسم، که در عمل آنرا مذهب ستیزی و بویژه اسلام ستیزی معنا کرده اند، پیش شرط ضروری آزادیخواهی و مردم سالاری است! لذا هر اندیشه مذهبی پیشاپیش به استبداد متهم می شود! ولی در یک سامانه واقعاً مردم سالار، آزادی سیاسی پیش شرط ایدئولوژیک ندارد و نیروهای "مذهبی" همان اندازه از این حق برخوردارند که نیروهای "غیر مذهبی". پیشفرض بنیادی و خدشه ناپذیر گروههای نامبرده مبنی بر "جدایی دین از سیاست"، با هر توجیهی که ارائه شود، عملاً حقوق و آزادیهای سیاسی نیروهای مذهبی را سلب نموده و دایره گزینش سیاسی مردم را محدود به نیروهای غیر مذهبی می کند. ادعای وابستگی ضروری آزادیخواهی و مردم سالاری به مذهب زدایی، در واقع از همان ترفندها و ریاکاریهای رایج در سیاست سنتی است که در بخش نخست در باره اش سخن رفت. تجارب و واقعیتهای انکار ناپذیر تاریخی ادعای مذکور را بی پایه کرده است. اولاً بسیاری از بزرگترین و مخوف ترین دیکتاتورها در تاریخ معاصر جهان چون موسولینی، هیتلر، استالین، پولپوت، صدام حسین، حافظ اسد، شاهان پهلوی، مارکوس، پینوشه و نظایر آنها یا لائیک بودند و یا اساساً ضد مذهبی. دوماً وضعیت آزادی، مردم سالاری و حقوق بشر در حکومتهای لائیک عراق (صدام)، سوریه، کره شمالی، مصر، اردن، الجزایر و... بهتر از حکومت مذهبی ایران نبوده است. **لائیسیته** به معنی ایدئولوژی ستیزی و مذهب زدایی در 'سیاست' نیست، بلکه **جدا** دانستن تشکیلات و مسئولیتهای دولتی از مذاهب و مرامهای موجود در جامعه و **بیطرف** کردن دستگاه های دولتی در چالشهای عقیدتی و فرهنگی جامعه است.

پا نوشته های بخش دوم

۱- منظور دوورژه مفهوم و کارکرد 'سیاست' در دموکراسیهای غربی است.

۲- منظور کسانی است که به دوره بعد از "مدرنیسم" می اندیشند. ناتوانی مدرنیسم در حل معضلات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جهان چون فقر و استبداد و فساد، گسترش جنگ و افزایش تنش در روابط بین المللی، توسعه نامتوازن و ناپایدار اقتصادی و فرهنگی ملل، شکست تاریخی و ایدئولوژیک مارکسیسم در پیاده کردن آرمانهای انقلابی و ضد استثماری وعده داده شده، مواضع ضد انقلابی "کمونیسم اروپایی"، و سرانجام مقاومت فزاینده "جهان سوم" در برابر توسعه طلبی غرب، از دلایل اساسی پیدایش و بالش نو اندیشان پست مدرنیست بشمار می روند. اینان که از هر دو گرایش چپ و راست مدرنیسم برآمده اند، به اتوپیای "جامعه فوق صنعتی و فرا طبقاتی" بر پایه فن آوری اطلاعات و ارتباطات می اندیشند که از اشکالات مدرنیسم برکنار است. اما پست مدرنیسم، که از قلمرو فلسفه و هنر و ادبیات بالید و در مسیر رشد و پویایی خود به حوزه جامعه شناسی و 'سیاست' نیز سر کشید، گرایش فکری و اجتماعی همگون و یکدستی نیست. در میان آنان حتی دیدگاههای واپسگرایانه پیش سرمایه داری نیز دیده می شود. با این همه، پست مدرنیسم در فرهنگ و اندیشه کلاً بر نقد و نفی سه پدیده استوار است: ۱. جامعه مدرن و فرهنگ فاسد تجاری اش، ۲. فلسفه رسمی حکومتی و جزمیّات ایدئولوژیک، ۳. پوزیتیویسم و امپیریسیسم (اثباتی گری و تجربه گرایی). در یک ارزیابی کلی از نقش تاریخی این گرایش می توان گفت که اینان با قیام علیه باورهای "مقدّس" مدرنیسم به مفاهیم بنیادی "رهایی" و "پیشرفت"، چشم اندازهای نوینی به روی فرهنگ و هنر و اندیشه و سیاست گشودند. پایه کار آنان بر نقد "کلیّت گرایی" و ضرورت حفظ تفاوتهایی است که در مارکسیسم و لیبرالیسم، که هر دو زاده عصر "روشنگری" مدرنیسم هستند، نادیده گرفته می شود. بسیاری از اینان به کمبود آزادیهای انسانی و افول اخلاق و معنویت در جوامع مدرن معترض هستند. از آثار برجسته پست مدرنیسم می توان به کتب "بحران در فرهنگ اروپایی" اثر پائو تیز، "شاه نشانه های فردا" از پیتر دراگر، "تضادهای فرهنگی سرمایه داری" نوشته دانیل بل، و "تصویر جامعه شناسانه" اثر سی رایت میلز اشاره کرد. نئو مارکسیستهایی چون آلتوسر و میشل فوکو نیز از اندیشمندان این گرایش بشمار می آیند.

۳- انگاره نخستین دموکراسی معطوف به نگرش انقلابیون آزادی خواه بورژوا در آغاز عصر جدید است که بر محور "حکومت مردم بر مردم" و "مشارکت همگانی" قرار داشت. این مفاهیم سپس تحت الشعاع نظارت حکومتی بر "تکالیف" و "حقوق" از پیش تعیین شده مدنی شهروندان گردید، نظارتی که به افزایش اقتدار و سلطه حکومتهای مدرن در جامعه راه برد.

۴- در اینجا باید یادآور شد که نابودی 'مستبد' چنانچه در تاریخ سیاسی بشر تجربه شده است، الزاماً به معنی جایگزینی 'آزادی' و پیروزی نهایی بر 'استبداد' نیست. تحقق این آرزو مقدمتاً مستلزم جداسازی بینش سیاسی "مبارزان ضد استبداد" از 'علم قدرت' است.

۵- پیشوایان راستین اسلام در کنار راهکارهای اجتماعی و اقتصادی ویژه ای که برای محو تاریخی نظام بردگی داشتند، همچنین کوشیدند بردگی را از ذهن و روان انسان بزدایند. چنانچه این دومی عملی نشود، براندازی و لغو نظام بردگی ناپایدار خواهد بود و بردگی در اشکال پیچیده تری بازتولید خواهد شد. انسان باید به این خود آگاهی دست یابد که 'آزاد' است و باید 'آزاد' زندگی کند. تنها در این صورت است که زمینه رهایی تاریخی او از چنگال هر گونه بردگی فراهم می شود. آری **" انسان آزاد آفریده شده مگر آنکه خود خواسته برده گردد "** (از آموزه های ارزنده امام علی).

۶- سنّت کسب اجازه برای خروج از مدینه ریشه در گذشته داشت. خلفای پیشین از خروج بزرگان صحابه از مدینه بدلیل احتمال شورش و عصیان و ایجاد مزاحمت برای حکومت مرکزی جلوگیری می کردند و آنها را در واقع پیوسته 'زیر نظر' داشتند. ابوبکر از ترس دردسر آفرینی بزرگان صحابه برای حکومت خود این سنّت را پایه گذاری نمود، و عمر نیز به توصیه وی از ترس "فتنه انگیزی"، اینان را همیشه در مدینه زیر نظر می گرفت. طلحه و زبیر البته به آزادگی علی و تفاوت بینش سیاسی او با خلفای پیشین واقف بودند، اما جهت رد گم کردن و پنهان سازی 'هدف' خویش رعایت سنّت دیرینه را ضروری تشخیص داده بودند!

۷- طبری، ابن اثیر و سایر مورخین بزرگ از وحشیگریهای خوارج داستانها نقل می کنند. آنها چنان سنگدل بودند که حتی بر زنان باردار نیز رحم نکرده آنها را شکم دریده و جنین آنها را سر می بریدند! بنظر آنها ریختن خون علی و پیروانش که "مرتد" شده بودند، مباح بود!

۸- بسیار دیده شده است که حزب یا سازمانی برای تسخیر قدرت سیاسی در یک کشور دست به قیام مسلحانه می زند. ولی دارندگان قدرت هرگز به مقابله با تهاجمات مسلحانه آنها بسنده نمی کنند، بلکه پایگاههای اجتماعی آنها را در هم می کوبند و هواداران صرفاً سیاسی آنها را نیز روانه زندان و شکنجه گاه و جوخه های تیرباران می کنند. کوچکترین وابستگی کسی به حزب یا سازمان فوق، حتی در گذشته، منجر به آزار و محرومیت و پایمال شدن حقوق انسانی وی می شود. در بینش 'نوین' سیاسی یا سیاست حق مدار، حکومت 'حق' ندارد به پایگاه اجتماعی، هواداران و وابستگان سیاسی – عقیدتی، زخمیان، اسیران و بازماندگان جریانی که دست به قیام مسلحانه زده است، کوچکترین آسیبی برساند. هر کس، حتی اگر وابسته به گروهی باشد که قیام مسلحانه کرده است، مادام که از چهارچوب فعالیت های سیاسی و فرهنگی پا بیرون نگذارده باید از آزادی و حقوق یکسان سیاسی، اجتماعی و مدنی برخوردار باشد.

۹- ابوموسی از جانب عثمان والی کوفه بود. پس از شورش مردم و روی کار آمدن دولت انقلابی علی، وی که در اموال مردم دست برده و خیانت روا داشته بود، از حسابرسی علی بیم داشت و کوشید مردم را از همراهی علی در جنگ جمل باز دارد. وی در این کار ناکام ماند و سرانجام به مکه پناه برد. در جنگ صفین نیز حضور نداشت و فردی عافیت جو، قشری و ساده اندیش بود.

۱۰- واژه "رعیت" دو مفهوم دارد. یک مفهوم خاص طبقاتی که به روستاییان تحت استثمار در نظام فئودالیته اطلاق می شود، و یک معنای عام سیاسی که به توده تحت حاکمیت اشاره دارد. در اینجا معنای سیاسی آن منظور است که واژه مترادف امروزی آن "شهروند" است.

۱۱- بسیاری از نزدیکان، کارگزاران و فرماندهان لشکر علی (ع) و حسن (ع) توسط معاویه خریداری شدند که برای نمونه می توان از اشعث بن قیس، زیاد بن ابیه، عبید الله بن عباس (سرکرده سپاه امام حسن که خود را به یک میلیون درهم فروخت و شبانه اردوی حسن را ترک و به معاویه پیوست) و حتی عقیل برادر علی نام برد. معاویه یک بار در این باره از پسر زیاد کارگزار خود در کوفه پرسیده بود: پدرت دین مردم را به چند می خرد؟ او جواب داد به سه هزار درهم. معاویه با شگفتی پرسید: مردم دین خود را به سه هزار درهم می فروشند؟ به پدرت بگو زیاد بخرد ارزان می فروشند!

۱۲- حجر بن عدی و یارانش که حاضر به لعن و نفرین علی نشده بودند، با قساوت تمام کشته شدند. مالک اشتر و حسن (ع) نیز با نقشه معاویه مسموم شدند.

۱۳- سیاست استحماری معاویه در شام پیشرفت چشمگیری نشان می داد. در اینجا ذکر داستانی دلیل کارآمدی حیله ها و ترفندهای سیاسی معاویه در شامیان را روشن می سازد. پس از واقعه صفین مرد شترسواری از اهالی کوفه وارد شام شد. یکی از شامیان به او درآویخت که این شتر ماده از آن منست و تو در صفین از من گرفته ای. دعوا نزد معاویه برده شد. مرد شامی پنجاه شاهد آورد و معاویه هم بسود او حکم صادر کرد. مرد کوفی پس از صدور حکم گفت: شهود همه گفتند که شتر ماده متعلق به مدعی است درصورتیکه این شتر اساساً ماده نیست بلکه نر است! معاویه گفت حکمی صادر شده است و باید اجرا شود. سپس در خلوت بهای شتر را پرسید و دو برابرش را بوی بخشید. آنگاه از او خواست تا برای علی پیغام ببرد که " با صد هزار کس از مردمی که فرق شتر نر و ماده را نمی دانند با تو روبرو خواهم شد "! (مرد نامتناهی، حسن صدر).

امام علی و ستون پایه های سیاست حق مدار

محمود رضاقلی

mahmoudrezagholi@yahoo.se

بخش سوم:

رهبری جمعی – شورایی; 'حقوق' و 'وظایف' متقابل مردم و رهبری

در باره رهبری جمعی – شورایی: از هنگامی که پیامبران یکتا پرست در تمدنهای باستانی بین النهرین و خاور میانه به توده های محروم مژده "فرو ریختن برج و باروی شاهان" را دادند و اینکه "ملت خود پادشاه خواهد شد" (که بیان قرآنی "جانشینی و پیشوایی بینوایان" است) و مردم را به مبارزه با نمرودها و فرعون ها بر انگیختند، آرمان **خود رهبری**، **همبستگی اجتماعی** (مسئولیّت متقابل همگانی) و **مردم سالاری** نیز در کنار **آزادی** و همگام با آن از آرمانهای بزرگ انسان گردید. این آرمان، هر گونه که بیان شود، معنایی جز آن ندارد که تصمیم های کلان و سرنوشت ساز طیّ فرآیندهای جمعی و شورایی گرفته شوند و هیچکس در میان مردم نیز از این **حق** بی بهره نباشد. در رهبری جمعی – شورایی؛ رهبران، دولت و دیگر نهاد های اجتماعی حق ندارند بجای مردم **تصمیم** بگیرند و آنها را از روند تصمیم گیری ها دور نگه دارند. در برابر این آرمان، خردورزان عرصه سیاست سنتی یا "نخبگان" ایستاده اند که به فلسفه قدرت گرویده و حق مردم را در رهبری و حکومت، در **نظر** یا در **عمل**، نادیده می گیرند. در رهبری جمعی – شورایی، مردم خود سرنوشت خویش را می سازند و در هر سامانه ای جز آن، این "نخبگان" هستند که سرنوشت مردم را در دست دارند و بجای آنها تصمیم می گیرند.

'کیش شخصیت' و یکجانبه نگری در 'حقوق' و 'وظایف' سیاسی

رهبری مطلقه یکجهته یکی از ویژگیهای برجسته سیاست 'قدرت' جوی سنتی، و در عین حال زمینه ساز پیدایش و رشد 'کیش شخصیت' در تاریخ بوده است. 'کیش شخصیت' نیز به نوبه خود به تباهی اندیشه و خرد سیاسی و رکود جوامع راه برده است. روند سنتی سیاست، دستیابی به 'قدرت' و نگهداری از آنرا در انضباطی 'آهنین' جستجو می کند که تنها در فرمانبری و پیروی کورکورانه مردم

از رهبران میسّر می گردد. سیاست رایج سنتی یا "علم قدرت"، در تمامی فازها و گرایشهای گوناگون عقیدتی خود، همواره رهبری را **یکجهته** و 'حقوق' و 'وظایف' سیاسی را **یکجانبه** دیده است. 'حق فرمانروایی' را به رهبران و زمامداران (نخبگان) داده است و 'وظیفه فرمانبری' را بر دوش پیروان و شهروندان (عوام) گذارده است. رهبران و زمامداران 'حق' دارند هر تصمیمی بگیرند و هر فرمانی صادر کنند ولی توده پیرو بی آنکه به **مشورت** و **مشارکت** در امور حیاتی و سرنوشت ساز خویش فرا خوانده شود، 'وظیفه' دارد از تصمیمات و فرامین آنها پیروی کند. در این یکجانبه نگری، سیاست سنتی هرگز رهبران و حاکمان را **ملزم** به مشورت با مردم نمی کند و مردم را نیز در نقد و ارزیابی تصمیمات و فرامین رهبران و حاکمان **محقّ** نمی داند: دستگاه رهبری و حکومتی 'حق' دارد بنام "آزادی" و مبارزه با دولت سالاری، دست سرمایه داران را در استثمار بیشتر باز بگذارد و بی آنکه مسئولیتی در رابطه با فقر و محرومیت استثمار شدگان به گردن بگیرد، 'وظیفه' آنان را در رأی دادن و فرمانبری خلاصه سازد! دستگاه رهبری و حکومتی 'حق' دارد بنام "سوسیالیسم" و مبارزه با سرمایه سالاری، مشارکت مردمی و آزادیهای سیاسی – ایدئولوژیک شهروندان را نادیده بگیرد و منتقدین را سرکوب نماید، ولی مردم باید با پذیرش تمام رنجها و کمبودها و فشارها از 'وظیفه' خود در حمایت از "انقلاب" و پیروی و فرمانبری از رهبران در هیچ شرایطی چشم پوشی نکنند! رهبر یا زمامدار 'حق' دارد بنا بر مصلحتی که تنها خودش تشخیص می دهد و کسی را توان درک آن نیست، و یا بر پایه تصمیمی که خودسرانه اتخاذ می کند، اصول و ضوابط پذیرفته شده پیشین را نقض و دیگرگون سازد ولی توده پیرو بی آنکه در این دگردیسی حق سرپیچی و حتی انتقاد داشته باشد، 'وظیفه' دارد خود را با تغییراتی که از بالا صورت گرفته است، منطبق گرداند! 'حق' در گرایشهای گوناگون سیاست رایج سنتی مقوله ای است که اساساً به دارندگان 'قدرت' اختصاص می یابد و مردم تنها 'وظیفه' بر گردن دارند و یک کوله بار 'بدهی' بر دوش! در پی این **یکجانبه نگری** است که 'کیش شخصیت' پدیدار می گردد و در میان مردمی که با فرمانبری کورکورانه دارندگان 'قدرت'، بندگی و جانشینی خدا و لاجرم رسالت تاریخ سازی خویش را فراموش کرده و از خود بیگانه شده اند، رشد می کند. مردمی که بنا بر ادعای مکرّر رهبران و زمامداران 'قدرت' پرست نه تنها صلاحیت مشارکت در امور سیاسی جامعه را ندارند بلکه خیر و مصلحت خویش را نیز تشخیص نتوانند داد، مردمی که پیوسته در یک معامله اسفبار 'حق فرمانروایی' را ناخواسته به **زورمداران** داده و 'وظیفه فرمانبری' را خود برداشته اند، کسانی که همواره "کار قیصر" را ناگزیر به خود "قیصر" واگذار کرده اند، آنها که حتی در آزاد ساختن خویش از ظلم حاکمان نیز توانی در خود ندیده و چشم براه "ناجی" بوده اند، بتدریج در چهره نخبگان سیاست خدایگونه ای **خطا ناپذیر** جسته اند که سرنوشت و اختیار خویش را دربست و با جان و دل به دستان "معجزه گر" آنها بسپارند. بدین ترتیب قطبیّت و

رهبری یکجهته مطلق گرا که خود زمینه ساز پیدایی 'کیش شخصیت' است، به نوبه خود در آن نیرومندی و پایداری می یابد.

'کیش شخصیت' یکی از وجوه عینی **شرک** است که شکل سنتی آن نیز به گفته قرآن "روحانی پرستی" می باشد:

" احبار و رهبان ("روحانیون" که امور "دینی" مردم را بر عهده دارند) را اربابان خود گرفتند و پرستیدند... در حالیکه مأمور نبودند مگر آنکه خدای یگانه را بپرستند که جز او خدایی نیست و پاک و برتر از آن است که برایش شریک می گیرند " (سوره توّبه، آیه ۳۱).

پژوهشگران قرآن در تفسیر آیه فوق از قول پیامبر و پیشوایان آورده اند که: " بخدا سوگند اینان برای احبار و رهبان نماز نخواندند و برای آنها روزه نگرفتند، بلکه احبار و رهبان حلال خدا را حرام و حرام خدا را حلال کرده اند و آنها هم پذیرفته اند و این پذیرفتن یعنی عبادت کردن آنان ". بنابراین منظور قرآن از **پرستش** رهبران دینی، که در تاریخ همه ادیان نیز دیده می شود، جز به معنی **پیروی کورکورانه** و پذیرش **بدعت** (۱) آنان در دین نیست. اما قدمت موفقیت آمیز روحانی پرستی، بسیاری از رهبران و فرمانروایان خودکامه تاریخ (که امور "دنیوی" مردم را عهده دار بوده اند) را بر آن داشت تا همچون "روحانیون" و با کمک ضروری آنها به توجیه مذهبی و الهی رهبری یکجهته و حاکمیت مطلقه خویش بر مردم روی آورند. بدین ترتیب بندگی و ستایش رهبران و زمامداران (اعم از "دینی" و "دنیوی") که در اطاعت کورکورانه از آنها عینیّت می یابد، بعنوان یکی از وجوه اساسی سیاست سنتی و مذهب سنتی، در تاریخ رواج یافت. ولی اطاعت کورکورانه به گفته امام علی علت اصلی تباهی و نابودی جوامع پیشین بوده است:

" **... تباه شدن پیشینیان شما به این جهت بود که مردم را از حق باز داشتند و مردم هم آنرا فروختند** ('حق' را به دارندگان 'قدرت' سپردند) **و اینکه آنها را به باطل وا داشتند و ایشان هم پیروی نمودند** (برای خود مطلقاً 'وظیفه فرمانبری' قائل بودند - از نامه ۷۹ نهج البلاغه).

گرایشهای گوناگون سیاست سنتی معاصر، علیرغم دعاوی ظاهری خود، شهروندان و پیروان خویش را از اندیشیدن و خردورزی آزادانه باز می دارند و آنها را **مقلد، جزم اندیش** و **متعصّب** بار می آورند تا خود را **بی اختیار** زیر فرمان و کنترل آنها قرار دهند. دموکراسیهای سرمایه داری هر چند سال یکبار در یک چهارچوب محدود سیاسی – طبقاتی به شهروندان امکان گزینش میان دو یا چند حزب را می دهند، ولی پس از آن دیگر از مشورت و مشارکت مردمی خبری نیست و باید **اطاعت** کنند (۲). نظریه "سانترالیسم دموکراتیک" گرایش چپ سیاست سنتی نیز در عمل چیزی جز **رهبری یکجهته** از بالا به پایین نبوده است؛ اصالت و تقدّم در تصمیم همواره از آن مرکزیت، و بالاخص شخص رهبر، بوده است. در باره رهبری یکجهته در سیاست معاصر، **موریس دوورژه** سیاست

شناس و جامعه شناس فرانسوی می گوید:

" در هر عصری انسانها ایده هایی برای ترکیب و انتقال قدرت در داخل گروههای اجتماعی داشته اند، انسانها بالطبعه نسبت به رؤسای خود تبعیت می کنند. رؤسا نیز خود را با این ایده تطبیق می دهند و این حق را برای دیگران قائل نیستند " (احزاب سیاسی، ص ۱۶۷).

دوورژه پیامد سیاسی تمایز حقوقی میان رهبران و مردم در سیاست معاصر را در افزایش قدرت و شخصی شدن آن می بیند:

" از آغاز قرن بیستم دو امر اساسی حاکم بر تحول احزاب سیاسی هستند: ۱- افزایش قدرت رهبران، ۲- تمایل در جهت تجلی شخصی قدرت. افزایش قدرت و شخصی شدن قدرت دو پدیده ای هستند که امروز در بسیاری از گروههای انسانی مشاهده می شوند. این دو پدیده منحصر به احزاب نیستند. این دو پدیده تکذیب کننده و ویرانگر امیدهای دورکیم هستند که تضعیف قدرت و "تشکیلاتی شدن قدرت" را از مختصات اساسی تحوّل دموکراتیک می شمرد. در حالیکه عملاً این تحوّل در جهت افزایش قدرت و شخصی شدن آن تحقق یافته است. افزایش قدرت و جنبه شخصی آن گاه با افزایش قدرت بنام توده ها تجلی گر شده و مدّعی شده اند که اجرای اصول دموکراتیک است " (همانجا، ص ۲۰۰).

دوورژه روشها و شگردهای اعمال قدرت یکجهته فردی در احزاب سیاسی معاصر را چنین توضیح می دهد:

" دستگاه رهبری برای تقویت نفوذ خویش راهی را بر می گزیند که بیشتر با اندیشه های افراد مردم مناسب است. بدون آنکه افراد احساس کنند به آرامی هدایت و رهبری می شوند، تغییر می یابند و رفتاری را بر می گزینند که در آن رفتار، ابتکار رؤسای حزبی بیش از اختیار افراد تأثیر خود را بارز می سازد. گروه مردم چنین می اندیشند که کار حزب را خودشان معلوم و معیّن می سازند در حالیکه از دستگاه رهبری اطاعت می نمایند. آنان آنچه را به آنان تلقین می شود و مخصوص آنان است، نمی شناسند. بتدریج زیادتر به آنان تلقین می کنند و بهمان اندازه که بیشتر به آنان تلقین می شود، این تلقین را کمتر احساس می نمایند " (ص ۲۰۸).

یکجانبه نگری و افزایش قدرت شخصی در میان رهبران نخستین "جنبش کارگری" نیز دیده میشد:

" برخی از پدید آورندگان سوسیالیسم بسیار مستبد بودند. به قدرت شخصی خویش می بالیدند و بندرت می پذیرفتند قدرت به تشکیلات داده شود. در بین الملل اول، کارل مارکس عملاً برتری و تقدّم خاصی را برای خویش حفظ نمود. پدید آورنده حزب سوسیالیست آلمان، لاسال، به حزب خود ساختی دیکتاتوری داده بود و قدرت فردی او کاملاً حاکم بود " (ص ۲۱۰).

دوورژه همچنین در باره الهیّت قدرت در احزاب کمونیست می نویسد:

" شخصی شدن قدرت گاه با خدایی ساختن قدرت هماهنگ می شود. با این کیفیّت در حزب کمونیست

فرانسه یکی از قدیمی ترین اشکال قدرت را مجسّم دیده اند که شکل قدرت پادشاهان – خدایان است ".
" در روش احزاب کمونیست، رهبر حزب قادر مطلق، خطا ناپذیر، بینهایت نیک و عاقل است. هر بیانی که از دهان او خارج شود، مظهر واقعیت است، هر اراده ای که از او ناشی شود قانون حزب است. تکنیکهای نوین تبلیغات به رهبر حزب کمونیست قدرت فوق العاده ای عطا می کنند ... عکس او بر همه ساختمانها، بر همه دیوارها، در همه خانه های اعضای حزب هست... عکس استالین در تمام روسیه بود اما استالین هرگز در میان مردم ظاهر نمی شد... در روسیه قدرت شخصی جنبه شبه خدایی بخود گرفته بود " (ص ۲۱۵).

وه که بسی جای شگفتی است! کسانیکه مدّعی بودند با نفی خدا و مذهب، شخصیت پرستی و قدرتهای بیگانه ازانسان را ریشه کن خواهند کرد، اینچنین سر از رهبر پرستی و تقدّس قدرت در آوردند، و ثابت کردند که نه تنها در نهایت تکامل اندیشه نیستند بلکه در اندازه های آن اقوام باستانی هستند که فراعنه، پادشاهان و روحانیون خود را می پرستیده اند، و اتفاقاً به همین دلیل اینها شدیداً نیازمند هدایت پیامبران توحیدی بوده اند تا آنان را از پرستش غیر خدا آزاد سازند! اما حقیقت این است که رهبران "کمونیست" با اندیشه خدا پرستی مبارزه کردند تا از خویشتن یک "خدا" بسازند، و این در تاریخ تازگی ندارد. فراعنه از گرایش مصریان به پرستش خدای یگانه و نادیده جلوگیری می کردند زیرا از سست شدن پایه رهبری خدایگونه خویش بیمناک بودند. **رامسس دوم**، "نف" رئیس معماران سلطنتی و هنرمند ترین معمار زمان را به گناه رویگردانی از بتها و گرایش به خدای یکتای نادیده کشت تا با جلوگیری از رشد عقیده توحیدی بتواند کماکان خود را از "نژاد خدایان" دانسته و مردم را وادار به پرستش (اطاعت مطلق) خود نماید. قدرتهای مطلقه "شاه – خدا" در تاریخ اساساً به انگیزه حفظ تقدّس و بقای خویش با پیامبران و اندیشه یکتا پرستی آنها مبارزه کرده اند ... باری، نتیجه افزایش قدرت شخصی و قدرت شبه خدایی رهبران سیاست سنتی معاصر، بازگشت بشریت به عصر بردگی و بت پرستی است:

" اطاعت توده ها شدیدتر و آشکارتر شده است. ذات این اطاعت تغییر شکل داده، اطاعت خود بخود جای خود را به اطاعت معنوی و روانی داده است " (ص ۲۰۱).

"دموکراسی لیبرال" در نوسان میان 'قدرت' و 'حق حاکمیت مردم'

دموکراسی لیبرال غربی یا دموکراسی سرمایه داری، در زمینه **حقوق** و **وظایف** متقابل شهروندان و دستگاه رهبری – حکومتی در **نظر** و **عمل** گرفتار دوگانه گرایی یا **ثنویت** است. موریس دوورژه خود نیز به این حقیقت معترف است. وی نخست می کوشد تعریفی از این سامانه حکومتی ارائه دهد:

" ساده ترین و واقع گراترین تعریفها از دموکراسی، تعریف زیر است: رژیمی که در آن فرمانروایان

بوسیله فرمانبران با انتخاب صحیح و آزاد برگزیده می شوند. در باره مکانیسم انتخاب، حقوقدانان به پیروی از فلاسفه قرن هیجدهم تئوری نمایندگی را تشریح کرده اند. طبق این تئوری انتخاب کننده به انتخاب شونده نمایندگی می دهد برای اینکه بنام او سخن بگوید و بنام او عمل کند " (احزاب سیاسی، ص ۳۷۶).

وی همچنین می داند که در این سامانه حکومتی همه امکان "فرمانروا" شدن ندارند:

" عملاً کسی که کاندیدای یک حزب نباشد شانس انتخاب شدن ندارد " (همانجا، ص ۳۷۸).

بنابراین در "دموکراسی"، مردم همیشه "فرمانبر" تنها از حق انتخاب "فرمانروا" ی خویش برخوردارند و از آن پس فرمانروا حق دارد "بنام او سخن بگوید و بنام او عمل کند" (رابطه یکجهته). بر سخنان دوورژه باید افزود که در این تنها حق سیاسی نیز "فرمانبران" چندان **آزاد** نبوده و قویاً زیر نفوذ و تأثیر ذهنی و روانی "فرمانروایان" گذشته، حال و آینده خود هستند**!** آنچه که در سیاست روز "افکار عمومی" نامیده می شود، و پیوسته زیر سنجش و ارزیابی نهادهای گوناگون پژوهشی است، اساساً توسط همین "فرمانروایان" هدایت شده است. دوورژه خود آگاه است که **انتخاب شونده** و **انتخاب کننده** هیچگاه در تمامی مسائل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مواضع و علائق مشترک ندارند و لذا حکومت کسانیکه در "انتخابات" پیروز می شوند، بفرض که با "انتخاب صحیح و آزاد" هم همراه باشد، اساساً و منطقاً نمی تواند **حکومت مردم** یا **مردم سالاری** نامیده شود. لذا وی پس از اینکه "تئوری نمایندگی" را غیر واقعی ارزیابی می کند، می گوید:

" ... "حکومت مردم بوسیله مردم"، "حکومت ملت بوسیله نمایندگان ملت" فرمولهای زیبایی هستند برای برانگیختن شور و هیجان و تسهیل افزایش عده مستمعین، فرمولهای زیبایی هستند که فی حد ذاته هیچ مفهومی ندارند مگر با جمع شرایطی. هرگز مردم، همه بر همه حکومت نکردند ".

ولی دوورژه در تضاد میان "الزامات قدرت" و "حق حاکمیت مردم"، نقد خود از دموکراسی لیبرال غربی را نیمه تمام رها می کند و سرانجام دومی را قربانی می کند:

" هر حکومتی سلسله مراتبی دارد که الزاماً متضمّن تسلط عده معدودی بر عده زیادی است... اراده مردم عمیقاً هرج و مرج طلب است، میل دارد آن کاری را انجام دهد که او را خوش آید. لذا ژان ژاک روسو، وجود دستگاه حکومت را برای حفظ نظم لازم می داند... لازمه هر حکومتی دیسیپلین است. هر انضباطی برونی است... " (همانجا، ص ۴۲۰-۴۲۱).

بدین ترتیب دوورژه نیز برای اثبات حقانیّت "دموکراسی" در نفی حق حاکمیت مردم، به همان منطق و استدلال حاکم بر سیاست **زور مدار** و **نخبه محور** سنتی پناه می برد که استقرار "نظم" و "انضباط" را در قدرتی "بیرون" از مردم جستجو می کند، زیرا که "اراده مردم" نافی نظم و انضباط است**!** و شاید دوورژه بداند که تشدید "اطاعت توده ها"، که از آن ناخشنود است، پیامد ضروری همان نظم و

انضباطی است که 'قدرت' در ورای "اراده مردم" برقرار می کند. ثنویت ذاتی "دموکراسی"، دوورژه و هر کس دیگری که پیوند خود با این سامانه حکومتی را نگسسته باشد، به تناقض گویی و برزخ انتخاب نهایی میان **حقوق مردم** و **مصالح قدرت** وا می دارد. در کتاب "احزاب سیاسی" نوسانات نویسنده میان 'حقوق مردم' و 'مصالح قدرت' بخوبی نمایان است. اما دوورژه که پیگیری **حقوق سیاسی** مردم را در دموکراسی سرمایه داری و "تئوری نمایندگی" آن دشوار می بیند، به تأمین پاره ای **آزادی ها** و **حقوق مدنی** شهروندان رضایت می دهد و آنرا "دموکراسی واقعی" می نامد! (همانجا). اما از آنجا که در دموکراسی سرمایه داری، هم **تعریف** و هم **حفاظت** از آزادی ها و حقوق مدنی به 'قدرت' سپرده شده است، پیگیری آن به افزایش تسلط دولت در جامعه راه برد که چنانچه در بخش پیشین آمد، زمینه پیدایش گرایش موسوم به "پست مدرنیسم" را فراهم نمود. برخی از اندیشمندان نیز در این میان خواهان بازگشت به "انگاره نخستین دموکراسی" شدند، ولی این بازگشت نیز بدلیل **تناقضات بنیادی ناگشوده** در اندیشه نظریه پردازان نخستین "دموکراسی"، جز در نوردیدن دوباره راهی که یکبار پیموده شده است، نمی باشد. توضیح کوتاه آنکه نظریه پردازان نامبرده میان فلسفه قدرت و حق حاکمیت مردم حیران و سرگردان بودند! حقیقت آنستکه هر **گاه** و هر **جا** که میان مردم و دستگاه رهبری و حکومتی مناسبات **یکجانبه** برقرار گردد، بگونه ای که مردم **کارپذیر** و رهبران **کار پرداز** باشند، **کیش شخصیت** و **نخبه سالاری** سربلند می کند و حقوق سیاسی مردم را زیر پا می نهد...

امام علی و 'رهبری جمعی – شورایی'

در بینش نوین سیاسی یا **سیاست حق مدار**، جایگاه 'مردم' و 'رهبری' در سامانه حکومتی جامعه، بر پایه حقوق و وظایف متقابل و مناسبات دو جهته آنان تعریف و تعیین می گردد. در رابطه با تعریف و تعیین این جایگاه، امام علی پیشوای اندیشه و رفتار 'نوین' سیاسی، از یکسو با 'کیش شخصیت' و اصل 'خطا ناپذیری' و 'صلاحیت مطلق' رهبران می ستیزد، و از سوی دیگر بر حقوق و وظایف متقابل مردم و رهبری تأکید می کند. در بخش پیش گفته شد که علی آزادی را حق ذاتی و خدادادی انسان می دانست و برای مردم، پیش و پس از "بیعت"، حق گزینش، مشارکت و سنجش و ارزیابی سیاسی قائل بود. کیش شخصیت، "اطاعت معنوی و روانی" توده، خطا ناپذیری و قدرت "شبه خدایی" رهبران، دستاوردهای تاریخی و ایدئولوژیک رهبری های مطلقه یکجهته و نادیده انگاشتن حقوق سیاسی توده مردم بشمار می روند. پدیده های نامبرده در زمان علی (ع) در مناطقی که زیر سیطره طولانی استبدادهای پادشاهی بوده اند، بشدت رایج بود. برای نمونه مردم شهر انبار بدلیل سلطه بلند مدت ساسانیان در آن دیار، با فرهنگ استبدادی و آداب و رسوم شاهنشاهی خو کرده بودند. ستایش

شاهان و کرنش به آنان برایشان کاری بایسته و شایسته جلوه می نمود! آنان در فرمانروایان ساسانی "فرّ ایزدی" می دیدند؛ گوهر ویژه و منحصر بفردی که به آنان حق برتری جویی و فرمانروایی مطلقه می داد. باری، علی در حرکت بسوی صفین از این شهر گذر می کند. مردم انبار که خبر آمدن امیرالمؤمنین را شنیده بودند، بنا بر عادت دیرین خود به پیشواز وی مدتها کنار جاده صف کشیده و با رسیدن وی به خاک سجده افتاده به ستایش وی می پردازند. علی بیدرنگ از اسب پیاده شده می گوید: **" چه معصیّت بی لذتی مرتکب می شوید! و چه خفت و ذلّتی تحمل می کنید! در سجده به بنده خدا نسبت به خداوند شرک می ورزید. ساعتها گرد و خاک می خورید و حرارت آفتاب می بینید و خودتان را زبون و حقیر می کنید. من و شما هر دو بنده عاجز خداوندیم و منهم مثل شما اسیر بستر بیماری و دچار چنگال مرگ می شوم. من و شما باید به خدایی سجده بریم که بیمار نمی شود و نمی میرد. مرا از اینکه پیشوا و امیر شما هستم، هیچ مزیّتی بر شما نیست بلکه فقط بار مسئولیت بیشتری بدوش دارم "** ("علی مرد نامتناهی" ، نوشته حسن صدر).

علی به مردم می آموزد که ستایش رهبران و فرمانروایان، شرک به خداوند یکتا و نیز مایه خواری و سرشکستگی آنهاست، زیرا هیچ چیز رهبر و زمامدار را در ذات و سرشت بر توده مردم برتری نمی دهد و تفاوت زمامداری چون علی با مردم تنها در "مسئولیت" بیشتری است که او از سوی آنها بر گردن گرفته است. با نفی رهبر پرستی و پایه های فلسفی آن (شخصیت خدایگونه رهبران و زمامداران) زمینه برای شخصیت بخشیدن به مردم و آگاهی دادن به حقوق سیاسی آنها فراهم می شود. علی در راستای مبارزه با 'کیش شخصیت' حتی از همراه شدن پیاده با سواره جلوگیری می کند و می گوید که اینکار سبب غرور و برتری سواره و خفّت و خواری پیاده است (همانجا). وی می کوشد فرهنگ کهن استبدادی و آداب و رسوم پادشاهی را که در جامعه اسلامی نیز می تواند زمینه ساز تبدیل 'مسئولیت سیاسی' به 'قدرت شخصی و شبه خدایی' شود، از پایه نقد و نفی کند. فرهنگ بجا مانده از استبدادهای کهن پادشاهی تا امروز نیز تداوم یافته است و چنانچه گذشت حتی در نظامهای "جمهوری" و "دموکراسی" نیز، با پاره ای تغییرات شکلی و سطحی، دیده می شود. امروزه توده های مردم، حتی در جوامع غربی که بیش از یک قرن تجربه "دموکراسی" را پشت سر دارند، در برابر رئیس جمهور، رهبر، ایدئولوگ سیاسی و یا اعضای خاندان سلطنتی... چنان اختیار از کف داده وی را می ستایند که گویی وی موجودی آسمانی و پاک از هر عیب و نقصی است!

در کنار مبارزه با 'کیش شخصیت'، علی همگان را به حقوق و مسئولیت **دوجانبه** مردم و دستگاه حکومتی آگاهی می دهد تا هر دو طرف به حقوق و وظایف خود آشنا شده و کسی گمان نکند فرادستان تنها 'حق' فرمانروایی دارند و فرودستان 'وظیفه' فرمانبری. علی در این راستا، ضمن آنکه اصول و معیارهای صحیح حکمرانی را در متن پیمان نامه های سیاسی خویش گنجاند، فرمان داد که هر یک از والیان و کارگزاران بهنگام ورود به مقر فرمانداری و مأموریت خود در حضور مردم

متن پیمان نامه خود را بر آنها بخواند تا همگان بدانند حاکم یا کارگزار چه مسئولیتی دارد و مردم را در برابر او چه حقوق و تکالیفی است. اگر فرمانداری از پیمان خود تخطی می کرد، تک تک مردم حق داشتند از فرمان او سرپیچیده و به علی شکایت کنند. برای نمونه، در پیمان نامه یکی از کارگزاران مالیاتی چنین آمده است:

" **... او را امر می کنم که در ظاهر کاری از فرمان خدا را بجا نیاورد که در باطن غیر آنرا انجام دهد** (ریاکاری ویژه سیاستمداران سنتی "مسلمان") **و از کسانی باشد که نهان و آشکارش و کردار و گفتارش دوگانه نباشد و امانت را ادا کند، و خدا را خالصانه بندگی کند. و به او فرمان می دهم که آنها (مالیات پردازان) را آزار ندهد و به آنها دروغ نگوید و نبندد، و حکومت بر آنها او را گردنکش نکرده از آنها روی بر نگرداند** (خود را بی نیاز از مردم ندانسته و مهر و داد خود را از آنها بر نگیرد)، **زیرا ایشان در دین برادران و در دست یافتن به حقوق و ثروتها یاورانند. و ترا در این صدقات بهره ای است ثابت و حقی معلوم، و شرکای تو تهیدستان و ناتوانان نیازمند هستند، و (همان گونه) که ما حق ترا به تمامی می پردازیم تو نیز حقوق ایشان را به تمامی بپرداز، و اگر چنین نکنی در روز رستاخیز تو از همگان بیشتر دشمن خواهی داشت، و بدا بحال کسیکه دشمن او در پیشگاه خداوند نیازمندان و تهی دستان، بینوایان و رانده شدگان، وامداران بی تقصیر و در راه ماندگان باشند، و کسی که امانت (ادای پیمان) را خوار و سبک شمارد و دست به خیانت بیالاید و خود و دینش را از آن پاک نسازد، در دنیا خود را به خواری و رسوایی کشانده است و در آخرت خوارتر و رسواتر باشد. و (بدان که) <u>بزرگترین خیانت، خیانت به ملّت و زشترین دغل، دغل با پیشوایان است</u>...** (هر که در حقوق مردم دست درازی کند هم به آنها خیانت روا داشته و هم با نقض این پیمان نامه به پیشوایش دغل نموده است) " (از نامه ۲۶ نهج البلاغه).

بنابراین در بینش و رویه سیاسی و حکومتی علی (ع)، کارگزاران و پایوران دولت از 'حق' فرمانروایی مطلقه یکجهته برخوردار نیستند، بلکه 'وظیفه' دارند با مردم یکرنگ باشند و به آنها وفادار بمانند، حقوق آنها (بویژه تنگدستان و رنجبران) را به تمامی ادا کنند و از آنها رویگردان نباشند، و تنها در صورت انجام درست این وظایف است که از حق حکمرانی برخوردار هستند. علی حقوق متقابل و مناسبات دو سویه 'مردم' و 'رهبری' را نیز چنین ترسیم می کند:

" **ای مردم مرا بر شما حقی و شما را بر من حقی است. اما حقی که شما بر من دارید اندرز شماست، و رساندن اموال و ثروتهای عمومی به شماست به تمامی، و آموزش به شماست تا در نادانی نمانید، و بار آوردن شماست تا (همواره) بیاموزید. و اما حقی که من بر شما دارم وفا کردن شماست به پیمان بیعت، اندرز من در نهان و آشکار، و اجابت من چون شما را بخوانم و پیروی از آنچه فرمان دهم** " (از خطبه ۳۴).

هدف از ترسیم خطوط راهنما در مناسبات دوجانبه مردم و رهبری سیاسی، برانگیختن هر دو طرف به مطالبه حقوق خویش و در عین حال رعایت حقوق طرف مقابل است. <u>حقی که یکی نسبت به دیگری دارد، در آن دیگری ایجاد 'مسئولیت' می کند</u>. آگاه بودن به حقوق و وظایف دوجانبه سیاسی، به جامعه شادابی، پویایی و بالندگی می بخشد (۳). نکته نغز و انگیزاننده ای که در این خطبه به چشم

می خورد، بیان حق مشترکی است بنام **پند و اندرز** که مردم و رهبری هر دو بر گردن یکدیگر دارند**!** (۴). پند و اندرز، چنانچه از معنای آن بر می آید و در عمل فهم شده است، **انتقال یافته ها و آزموده ها** به کسی است که نسبت به او دلسوزی و **خیرخواهی** وجود دارد. در جامعه ای که رئیس حکومت برگزیده آگاهانه و آزادانه مردم است، خیرخواهی دو جهته ای یافت می شود که به پند دهی و پند پذیری متقابل مردم و رهبری راه می برد. جابجایی آزاد و دوجهته یافته ها و آزموده ها در میان مردم و دستگاه رهبری – حکومتی، و به بیان ساده تر مشورت و مشارکت مردم و نهاد رهبری در تصمیم گیریها و اجرای امور، تضمین کننده مردم سالار بودن رهبری و حکومتی است که با آرای مستقیم و آگاهانه – آزادانه مردم برگزیده شده است. رهبران سیاسی امروز، از راست تا چپ و از مذهبی تا لائیک، پند و اندرز را تنها در صلاحیت خود می دانند و مردم را کمتر از آن می دانند که اندرزگوی آنان باشند، چه برسد به اینکه اندرزگویی مردم را حق خود بدانند.

امام علی در نامه ای به لشکریانش بر جنبه های دیگری از این **حقوق متقابل** آگاهی می دهد:

" **... آگاه باشید حق شما بر من آنستکه چیزی را از شما پنهان ندارم مگر در جنگ** (که فاش کردن اسرار جنگی دشمن را آگاه می سازد) **و کاری را بدون مشورت با شما به انجام نرسانم مگر در حکم خدا، و به تأخیر نیاندازم حقی از شما را که موعد آن فرا رسیده است، و تا آنرا به انجام نرسانده ام از پای ننشینم، و اینکه شما در حق نزد من برابر باشید** (یکی را بر دیگری برتری ندهم)**. پس هر گاه رفتار من با شما چنین شد بر خداست که نعمت را بر شما تمام کند، و حق من بر شما پیروی است و اینکه چون شما را فرا خواندم درنگ نکنید و در انجام کاری که صلاح بدانم کوتاهی ننمایید و در سختیهای راه حق فرو روید...** " (نهج البلاغه، نامه ۵۰).

بر طبق این نامه، مردم در برابر دستگاه رهبری و حکومتی از سه حق اساسی برخوردارند: ۱) حق آگاهی یافتن بر طرحها، برنامه ها، هدفها و خطوط راهبردی نظام. "رازداری" جز بهنگام جنگ و بمنظور جلوگیری از کار جاسوسان دشمن روا نیست، ۲) حق مشورت با رهبری و مشارکت در تصمیم گیریها، و ۳) حق دستیابی بی تبعیض به حقوق اجتماعی و اقتصادی خویش با پیگیری های بموقع رهبری و حاکمیت. پس چون 'رهبر' حقوق سه گانه مردم را ادا کرد، بر مردم است که حق رهبری را بجا آورده از وی پیروی و پشتیبانی نمایند و از سختیهای 'راه' حق جویی و عدالتخواهی نهراسند که این راه پشتکار و بردباری می طلبد.

اما جامع ترین بیان امام علی اندر حقوق دو جانبه مردم و دستگاه رهبری – حکومتی، سخنرانی وی در صفین است (خطبه ۲۰۷ نهج البلاغه) که بخشهایی از آن که به این گفتمان مربوط می شود در اینجا بررسی می گردد:

" **خداوند سبحان برای من که زمامدارتان هستم حقی بر شما قرار داده است، و همانطور که مرا بر شما حقی است شما را نیز بر من حقی است** ".

در گام نخست **حقوق دوجانبه** مردم و نهاد رهبری – حکومتی **اثبات** می شود. در دیدگاه علی (ع) هیچ حقی یکجانبه نیست و حقوق سیاسی نیز از این قاعده عمومی مستثنی نمی باشد. در یک رابطه مشخص انسانی، حق یک طرف بدون حق طرف دیگر معنا ندارد. **اعلام** دو جانبه بودن حقوق سیاسی از سوی امام علی، خود به تنهایی انقلابی بود در اندیشه سیاسی زمان. **تأکید** پیوسته علی بر دو جانبه بودن حقوق نیز کوششی بود در به **آزمون** کشاندن بینش سیاسی و روش حکمرانی **نوین** خود. ولی باید دانست که:

" حق به هنگام گفتگو فراخترین میدان ها را دارد ولی زمان سنجش و آزمون تنگترین میدان را داراست. کسی را بر دیگری حقی نیست مگر آنکه آن دیگری را هم بر او حقی است... و بزرگترین حقها که خداوند سبحان ضروری گردانده حق زمامدار است بر مردم و حق مردم است بر زمامدار، و این فریضه ای است که خداوند ادای آنرا برای هر یک نسبت به دیگری مقرّر داشته و آنرا سبب دوستی و همبستگی میانشان و ارجمندی دینشان قرار داده است ".

در مناسبات دو جهته و ادای حقوق متقابل مردم و حکومت است که میان آنها همدلی، همبستگی و پیوند دوستانه برقرار می گردد و دینشان که با تبیین حقوق متقابل مردم و حکومت، راهنمای آنها در پی ریزی یک نظام پیشرو سیاسی بوده است، سربلند و ارجمند می گردد. دوجانبه نگری در حقوق سیاسی سبب انتظام و قوام امور مادی و معنوی جامعه می گردد.

" پس وضع و حال مردم اصلاح نمی شود مگر آنکه حاکمان به خیر و صلاح گروند، و حاکمان اصلاح نمی گردند مگر به پایداری خلق (در برپایی حق) ".

توده مردم، پایه اجتماعی اصلاحات و تحوّلات سیاسی هستند. بنابراین تا آنها حقوق از دست رفته خود را مطالبه نکنند و وظایف خویش (که جز عمل به حق نیست) را بجا نیاورند، حاکمان که به رهبری یکجهته و نادیده گرفتن همزمان حقوق مردم و وظایف خود **خو** کرده اند، هرگز به "خیر و صلاح" نخواهند گروید. و تا زمانیکه نهاد حکومت اصلاح نگردد، در اوضاع و احوال مردم نیز بهبودی صورت نخواهد گرفت. هر تحوّل اصلاحی یا انقلابی در جامعه از کانال 'سیاست' و تطبیق آن می گذرد، چنانچه مردم با سرنگون کردن عثمان و بیعت با علی کوشیدند به حقوق و خواسته های برحق خود دست یابند. پس در دیدگاه توحیدی علی، تطبیق نهاد حکومت با دو جانبه نگری در حقوق سیاسی نخستین گام اساسی در اصلاحات و تحوّلات پیشروانه اجتماعی و اقتصادی است:

" پس هر گاه مردم حق زمامدار و زمامدار حق مردم را ادا نمود، حق در میانشان ارجمند، و راههای دین پدیدار و استوار، و نشانه های عدل و داد برپا، و سنتها در روند شایسته اش جاری گردد. بدینسان روزگار اصلاح می شود، به پایندگی دولت امید می رود و چشمداشت (امیدوارانه) دشمنان به نومیدی بدل می گردد ".

مناسبات دو سویه مردم و رهبری، و ادای حقوق یکدیگر، در گام نخست 'حق' را در جامعه ملاک و معیار ارزیابیها و داوریها می گرداند. سپس با برافتادن رسم زورگویی و ستمگری، شناسایی صحیح اندیشه راهنما و روش رسیدن به هدف آسان و بی ابهام می گردد، زمینه های عدالت گستری و

همبستگی در جامعه و نیز پیشرفت و آبادانی کشور هموار می شود، و سرانجام با تثبیت و تقویت نظام سیاسی 'حق مدار' هیچ کشوری امید به غلبه و سیطره بر آنان نخواهد بست و فکر تجاوز به مرزهای آنان از سر غارتگران و توسعه طلبان جهانی بیرون خواهد رفت.

" و اگر مردم بر زمامدار چیرگی یابند (حق حاکمیت او را نادیده انگارند) **و یا زمامدار بر مردم اجحاف و ستم کند** (حقوق مردم را پایمال نماید) **آنگاه اختلاف کلمه رخ دهد، نشانه های جور و ستم پدیدار گردد، دغل کاریها در دین بسیار و راه سنتها** (ی خدایی) **بی رهرو می ماند. پس به خواهش نفس عمل گشته اجرای قوانین تعطیل گردد، درد و رنج مردم افزون شود، و برای ادا نشدن حق بزرگ و انجام عمل باطل کسی بیمی به دل راه ندهد. پس آنزمان نیکوکاران خوار گشته و تبهکاران ارجمند شوند. بازخواستهای خداوند از بندگان** (بسبب بیعدالتیها و گناهان بیشمار) **بسیار گردد. پس در ادای این حقوق بر شما باد اندرز دادن یکدیگر و همکاری با هم، که کسی بدون آن نتواند به شایستگی اطاعت خدا کند هر چند برای طلب خشنودی او مشتاق بوده، در بندگی او کوشش فراوان نماید ".**

پس از بیان نتایج درخشان مناسبات دو سویه مردم و رهبری، علی پیامدهای ناخوشایند مناسبات سیاسی یکجهته و نادیده گرفتن حقوق و وظایف **متقابل** 'مردم' و 'رهبری' را نیز بر می شمارد <u>تا بر نقش کلیدی و تعیین کننده مناسبات 'مردم – رهبری' در جامعه گواهی دهد</u>: چند دستگی و پراکندگی آراء و اندیشه ها، پیدایی و گسترش تبعیضات و بیعدالتیهای اجتماعی، تغییر در ماهیّت و کارکرد دین و تبدیل آن از اندیشه راهنمای آزادگان و حق جویان به ابزار عقیدتی سلطه جویان، خودسری و بی قانونی، رشد فزاینده بیماریهای روانی و ناهنجاریهای اخلاقی، بی تفاوتی و انفعال سیاسی، وارونه شدن ارزشها و معیارهای سنجش و ارزیابی... از ثمرات مطلق گرایی و یکجانبه نگری حقوقی در سیاست است. پیامدهای نامبرده در جوامعی که زیر سیطره حکومتهای خودکامه و یا گرفتار هرج و مرج سیاسی هستند، به روشنی نمایان است. ولی با اینکه روند حاکم بر تاریخ سیاسی جهان اساساً جور و ستم زمامداران بر مردم را گواهی می دهد، حکومت علی (ع)، چنانچه در بخش دوم دیدیم، نمونه نادری از 'جفای مردم به رهبر' را نشان می دهد! باری مردمی که حق علی را ادا نکردند، درد و رنج گرفتاری در حکومت خونریز و غارتگر اموی را پذیرا شدند تا به خطای تاریخی خود پی ببرند! بهر حال از آنجا که فرمانبری خدا همانا پیروی از سنتهای تکاملی حاکم بر جهان هستی است، و سنّت خدا در تاریخ نیز حقوق دوجانبه مردم و حکومتگران را برای پیشرفهای اجتماعی ضروری گردانده است، بدون کوشش پیگیرانه اجتماعی در استقرار رهبری دوجهته سیاسی (رهبری جمعی – شورایی) و تثبیت حقوق و وظایف متقابل 'مردم' و 'رهبری'، انجام مناسک و شعائر دینی نمی توانند به فرمانبری خدا تعبیر شده و موجب خشنودی خدا گردد.

" اما از جمله حقوق واجب خداوند بر بندگان، کوشش در اندرز دادن و یاری یکدیگر است برای اجرا و برپایی حق

در میانشان. و نیست مردی بی نیاز از یاری شدن در ادای حقی که خداوند واجب گردانده است، هر چند مقام و مرتبه او بزرگ بوده در دین برتری و پیشگامی داشته باشد. و نیست مردی ناتوان از تعاون و همکاری با دیگری در برپایی حق، هر چند مردم او را خوار شمرده در دیدگان آنها کوچک باشد ".

با توجه به کارکرد تعیین کننده مناسبات 'مردم – رهبری' در تکامل (و انحطاط) اجتماعی، امام علی کوشش پیگیر جمعی و شورایی در برپایی مناسبات سیاسی و حقوقی دو جانبه را، که به رشد و تکامل اجتماعی راه می برد، از حقوق واجب خداوند بر بندگان خود می داند. در راستای انجام این مسئولیت خدایی، همه باید از کمکهای فکری، معنوی و عملی یکدیگر بهره مند باشند چرا که در برپایی حقوق و عدالت اجتماعی هیچکس به تنهایی از **صلاحیت مطلق** و **توانایی ویژه** برخوردار نیست. بزرگترین و آزموده ترین رهبران سیاسی و عقیدتی نیز از مشورت و همکاری دیگران بی نیاز نیستند. هیچکس از میان مردم نیز آنقدر "نادان" و "خوار" نیست که از روند همفکری و همکاری در امر حق گذاری بیرون باشد. مردم حق جو تنها با مشورت، راهنمایی و همکاری یکدیگر می توانند این مسئولیت بزرگ را به انجام برسانند. <u>امام علی در این بخش از سخنان خود شالوده فلسفه ای را در 'سیاست' بنا نهاده است که همانا رهبری جمعی – شورایی در مبارزات حق جویانه و عدالتخواهانه است</u> (۵). علی با طرد **نخبه گرایی** و تئوری 'صلاحیت مطلق'، هرگونه تکروی، اراده گرایی و تغییر و تحوّل از 'بالا' را نفی می کند. تکروی و نخبه گرایی در تغییر و تحوّلات سیاسی – اجتماعی، در صورت موفقیت نیز، نخواهد توانست روند یکجانبه نگری حقوقی در سیاست و حکومت را متوقف کند. نخبه گرایی و 'عبور' از توده مردم در امر حق گذاری و تحوّل سیاسی – اجتماعی، همچنان **کیش شخصیت**، **رهبری یکجهته** و **فلسفه قدرت** را در جامعه ماندگار خواهد کرد.

" از پست ترین حالات فرمانروایان نزد مردم نیکوکار آنستکه فخر فروشی و خودستایی را دوست دارند، و رفتارشان بگونه ای است که به برتری خواهی و خود پسندی تعبیر می گردد. و من کراهت دارم از اینکه به گمان شما راه یابد که چاپلوسی و ستودن را (از جانب شما) **دوست دارم، و سپاس خدای را که چنین نیستم و اگر هم** (بفرض) **دوست داشتم که در باره من مدح و ثنا گفته شود، این میل را از جهت فروتنی برای خداوند سبحان که او به شکوه و بزرگی سزاوارتر است رها نموده از خود دور می کردم. و بسا که مردم پس از انجام کار و پیروزی در یک آزمون، ستایش را دلنشین و گوارا بیابند، پس مرا برای فرمانبری ام از خدا و** (رفتار عادلانه ام با) **شما بسیار ستایش نکنید زیرا هنوز حقوقی باقی مانده که ادا نکرده ام و مسئولیتهایی بر گردن دارم که باید بجا آورم، و با من سخنانی که با گردنکشان و زورمندان گفته می شود** (برای خوشامد آنها یا گریز از خشمشان) **نگویید و آنچه را مردم از اهل خشم و غضب پنهان می نمایند از من پنهان نکنید، و به ریاکاری و چاپلوسی با من نیامیزید، و در باره من گمان مبرید که اگر سخن حقی گفته شود گران آید، و نه گمان دارید درخواست بزرگداشت خود را از شما دارم، زیرا کسی که سخن حق یا پیشنهاد دادگری برایش گران آید، عمل به حق و عدل برایش گرانتر خواهد بود. پس، از حقگویی و مشورت به عدل با من خودداری نکنید زیرا من برتر از آن نیستم که خطا نکنم، و از آن در کار**

خویش مصئون و ایمن نمی باشم مگر آنکه خدا آنرا از من کفایت کند که او به این کار از من تواناتر و مسلط تر است، و جز این نیست که من و شما همگی بندگان (جایزالخطای) پروردگار یکتاییم ".

علی ابعاد برجسته دیدگاه و رفتار سنتی مردم نسبت به رهبران و حاکمان، و نیز ویژگیها و گرایشهای معمول نزد 'نخبگان' را بازگو می کند و می کوشد بینش نوین سیاسی خود را به مدار آزمون بکشاند. وی با تکیه بر جهان بینی توحیدی؛ کیش شخصیت و 'عصمت' یا خطا ناپذیری مورد ادعای رهبران را نفی می کند و بر ضرورت **شورا** در پیشبرد **حق** و **عدالت** پافشاری می کند. با این همه خداوندان 'زر' و 'زور' و 'تزویر' که "پوستین وارونه" بر اندام اسلام پوشانده بودند، اندیشه و تجربه علی (ع) را نیز وارونه گرداندند و رهبری یکجهته مطلقه را به عناوین گوناگون در میان شیعیان تبیین و ترویج نمودند!

اکنون بجاست تأثیر دو مقوله 'تخصص' و 'جهتگیری طبقاتی' بر مناسبات حقوقی مردم و دستگاه رهبری – حکومتی بررسی گردند:

تخصّص

از بررسی بازتابها و پیامدهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی مناسبات 'مردم – رهبری'، و نیز مکانیسم اجتماعی اصلاح و تغییر سیاسی در خطبه ۲۰۷ نهج البلاغه بر می آید که در جامعه شناسی سیاسی علی (ع)، نهاد 'سیاست' و 'حکومت' از گروهها، مناسبات و پویشهای اجتماعی جدایی ناپذیر است. اما در سیاست رایج سنتی، نهاد سیاست **مستقل** از دیگر روندهای زندگی اجتماعی است و ناگزیر در **انحصار** "نخبگان" قرار می گیرد. "نخبگان" نیز دو دسته بیشتر نیستند: آنها که بر سر 'قدرت' هستند، و آنها که سودای آن را در سر دارند! در سیاست سنتی، 'تخصّص' بهانه و دستاویزی است برای محدود کردن حقوق سیاسی مردم در رهبری سیاسی جامعه، و انحصاری کردن آن در دستان "نخبگان". گرایش راست سیاست سنتی معاصر، در نظر و عمل، عمیقاً به این اصل معتقد و مؤمن بوده است. گرایش چپ سیاست سنتی نیز، هر چند در **نظر** استقلال 'سیاست'، 'تخصّص' و حکومت "نخبگان" را بعنوان مقوله هایی طبقاتی نقد کرده است، اما در **عمل** به آنها پایبند بوده است! فرآیند تخصّصی شدن سیاست در غرب، و در واقع پایمال کردن حقوق سیاسی مردم بدست "نخبگان"، با طرح تئوری "استقلال سیاست از مناسبات، گروهها و پویشهای اجتماعی" آغاز گردید. **باتامور** در کتاب "جامعه شناسی سیاسی" خویش پس از طرح تئوری **تکویل** در باره "استقلال سیاست" می نویسد:

" ایده استقلال سیاست... از پایان قرن نوزدهم بصورت یکی از ستونهای عمده تئوری سیاسی در آمد. استقلال سیاست بصورتی خصیصه مشخص جامعه شناسی سیاسی ماکس وبر نیز هست در آنچه او

تمرکز وسایل اداره می نامد و آنرا هم تراز و همپایه تمرکز وسایل تولید می داند... اهمیت نیروهای سیاسی مستقل به شکل دیگری که برخورد مستقیم تر با مارکسیسم را در بر دارد در تئوری نخبگان که توسط موسکا و به نحو آشتی ناپذیر تری بدست پارتو تنظیم شده، تأکید گردیده است. به گفته موسکا: در میان واقعیتها و گرایشهایی که همیشه در همه سازمانهای سیاسی یافت می شود یک واقعیت آنچنان آشکار است که حتی با کمترین نگاه پیداست. در همه جوامع -از جامعه هایی که خیلی کم توسعه یافته اند و به زحمت به سپیده دم تمدن رسیده اند تا پیشرفته ترین و نیرومند ترین جوامع- دو طبقه از مردم به چشم می خورند، طبقه ای که حکومت می کند و طبقه ای که بر آن حکومت می شود. طبقه اول، که همیشه شمارش کمتر است، تمام وظایف سیاسی را انجام می دهد، قدرت را در انحصار خود دارد و از مزایایی که قدرت به همراه می آورد بهره مند است. در حالیکه طبقه دوم که طبقه پر جمعیت تر است به شیوه ای که گاه کم و بیش قانونی و گاهی کم یا بیش خودسرانه و خشن است، هدایت و کنترل می شود. پارتو این تئوری را به گونه دیگری در آورد که در آن حکومت نخبگان بصورت یک واقعیت عام ثابت و تغییر ناپذیر زندگی اجتماعی... نشان داده شده است " (ص ۱۴-۱۳).

تراکم ثروت و توزیع **ناعادلانه** درآمدها در دموکراسیهای سرمایه داری، روند تخصّصی شدن 'سیاست' و 'کار سیاسی' را تقویت نمود. **موریس دوورژه** در باره نقش **پول** و ثروت در رقابتهای سیاسی موجود در جوامع سرمایه داری می گوید:

" ... کوشش شده تا نقش پول در مبارزه های سیاسی پوشیده بماند: فی المثل تأمین هزینه های مبارزات انتخاباتی و روزنامه ها همیشه کم و بیش جنبه مخفی خود را حفظ کرده است... نظریه های سرمایه داری تأیید می کنند که در آخرین تحلیل، نفوذ پول امری دموکراتیک است. می گویند که در یک رژیم مبتنی بر رقابت همه کس امکان بدست آوردن ثروت و اعمال یک اقدام سیاسی به کمک آن را دارد. این است معنی عمیق جمله گیزو در پاسخ به کسانی که به متموّلان ایراد می گرفتند که قدرت سیاسی را در انحصار گرفته اند: "ثروتمند شوید" ... این استدلال راه غلطی می پیماید و پدیده تراکم سرمایه را فراموش می کند. انتقال ثروتهای اکتسابی از راه وراثت، بکلی رقابت را مخدوش می کند و خصیصه دموکراتیکش را از میان می برد... " (اصول علم سیاست، ص ۱۸۴-۱۸۵).

باری، سرمایه بگونه ای قانونمند و منظم رو به **تراکم** می رود و این پدیده مانع از آن است که همه "ثروتمند شوند" و به یک میزان امکان شرکت در رقابت سیاسی را، که بسیار پر هزینه هم است، بدست آورند. از سوی دیگر، رقابت سیاسی هم شرایط برابر می خواهد تا دموکراتیک باشد. 'وراثت' نیز امکان پیدایش شرایط و فرصتهای برابر را در زندگی اجتماعی از میان بر می دارد و به تراکم سرمایه یاری می رساند. روند تراکم سرمایه سرانجام 'رقابت' را در اقتصاد سرمایه داری به

'انحصار' تبدیل می کند، و انحصار اقتصادی نیز انحصار سیاسی در دست "نخبگان" را پایدارتر و نیرومند تر می گرداند.

امروز بدلیل گسترش جغرافیایی مبارزات سیاسی و نیز پیچیدگی تشکیلات احزاب سیاسی و سازمانهای حکومتی، امکان رایزنی مستقیم هواداران و مردم با رهبران و حکومتگران بسیار اندک است. رایزنی و تبادل اندیشه باید با میانجی گری رسانه های گروهی، انجمنهای توده ای و دیگر نهادهای مدنی صورت گیرد. جوامع سرمایه داری، هر اندازه "دموکراتیک" هم باشند، این رسانه ها و نهادها را زیر نفوذ 'ثروت' و 'قدرت' می برند. در این جوامع دستگاههای ارتباط جمعی، انجمنها و نهادهای مدنی با گسترش فعالیت خود نیاز بیشتری به 'پول'، 'امکانات' و 'حمایت سیاسی' پیدا می کنند. بنابراین بیشتر از توده مردم فاصله گرفته و ناگزیر بیشتر به 'زر' و 'زور' وابسته می گردند. توده مردم نیز اساساً سرمایه لازم را جهت راه اندازی یک روزنامه یا یک فرستنده رادیویی در اختیار ندارند. راه اندازی و نگهداری ارگانهای ارتباطی ثروت هنگفتی می طلبد که تنها در توان مالی طبقه حاکم است. دوورژه نشان می دهد که جریان **خبر دهی** و **اطلاع رسانی** در دموکراسیهای غربی زیر جبر **سرمایه** و **سود** صورت می پذیرد:

" قدرت خبردهی در دست قدرت اقتصادی است. بی شک احزاب توده ای بزرگ و اتحادیه های کارگری نیرومند می توانند سرمایه های لازم را برای پایه گذاری یک روزنامه و حتی تأسیس یک فرستنده رادیو گرد آورند. تجربه نشان می دهد که این سازمانها بزرگترین مشکل را برای تأمین ادامه حیات چنین مؤسساتی دارند ... برنامه های رادیویی، نمایشهای تلویزیونی، سرمقاله ها، مقالات و اخبار روزنامه ها، همه اینها بیش از هر چیز به کار جلب حداکثر مشتری برای تبلیغات می خورد که خود پایه خبر دهی و اطلاعات سرمایه داری را تشکیل می دهد. پولسازی: این است هدف مؤسسات خبری و همه مؤسسات خصوصی دیگر. برای پولسازی باید حداکثر آگهی ها را بدست آورد. برای بدست آوردن حداکثر آگهی ها باید حداکثر خواننده، شنونده یا بیننده را جلب کرد. پس "نمک" قلمی که به "خبر" تبلیغاتی زده می شود باید طبق ذوق حداکثر افراد ممکن تهیه شده باشد... مساله این است که هر روز خبر حادثه هیجان انگیزی را پیدا کرد. بدینسان اخباری که اهمیت واقعی ندارند اگر فقط جنبه شگفت انگیزی داشته باشند، بزرگ می شوند. اگر لازم افتد قضایای بی اهمیت را بزرگ می کنند تا شایسته عنوانهای درشت صفحات اول گردند که بر فروش می افزاید ... " (اصول علم سیاست، ص ۱۸۸-۱۹۰).

بدین ترتیب در جوامع سرمایه داری کار خبر دهی و اطلاع رسانی نیز، همچون دیگر نمودها و جوانب مبارزه سیاسی لاجرم 'تخصّصی' گشته و به انحصار "نخبگان" در می آید.

بهره کشی، تراکم ثروت و شکافهای عمیق اجتماعی، 'تخصّص' و 'نخبه گرایی' را در سیاست بدنبال

داشته است. استبداد و انحصار طلبی در نظام سرمایه داری طبیعتاً نمی توانست به قلمرو اقتصادی جامعه محدود بماند و سیاست و فرهنگ را آلوده نسازد، زیرا وجوه گوناگون پدیده اجتماعی مستقل و جدا از هم نبوده و بر یکدیگر تأثیر می گذارند. این پدیده بروشنی نمایانگر آنست که برای **نفی** یکجانبه نگری در حقوق و وظایف سیاسی و **اثبات** رهبری سیاسی **'جمعی – شورایی'** در جامعه، تغییر بنیادی در مناسبات طبقاتی استثمارگرایانه، بگونه ای که هر انسانی حق تصاحب دسترنج خویش را داشته باشد، امری کاملاً ضروری است:

جهتگیری طبقاتی

رهبری 'جمعی – شورایی' و مناسبات دو سویه 'مردم – رهبری' نیازمند پیوند ناگسستنی حکومتگران با رنجبران و محرومان و جهتگیری طبقاتی بجانب آنان است. جهتگیری و تعهّد طبقاتی و پیوند تنگاتنگ دستگاه رهبری – حکومتی با توده محروم و همسطح شدن زندگی حکومتگران با اقشار تهیدست جامعه، متقابلاً به همکاری و پشتیبانی بیدریغ آنان و گسترش پایه های اجتماعی حکومت شورایی مردم گرا خواهد انجامید. امام علی در ضرورت این همسان سازی و پیوند می گوید:

" خدایتعالی بر پیشوایان حق واجب نموده که زندگی خود را با مردم ضعیف برابر نهند تا اینکه تنگدستی و نداری آنان را پریشان و آزرده نسازد (امید و اعتمادشان سلب نشود و به پیروزی حق و عدالت خوشبین باشند) **"** (از خطبه ۲۰۰ نهج البلاغه).

امام علی، چه در دوره خانه نشینی و چه هنگام زمامداری، هرگز سطح زندگی اش از سطح زندگی اقشار تنگدست جامعه فراتر نرفت. وی از کارگزاران حکومتی نیز چنین می خواست و آنرا لازمه عدالتخواهی، مردمگرایی و تقوا می دانست. وی هنگامی که شنید عثمان بن حنیف انصاری فرماندار بصره این رویه را نادیده گرفته و با شرکت در میهمانی و جشن عروسی اشراف و توانگران بصره پیوند خود را با طبقه محروم گسسته است، این نامه سرزنش آمیز را بسویش روانه کرد:

" ای پسر حنیف بمن خبر رسیده که بزرگی از جوانان بصره ترا به جشن عروسی فرا خوانده و بسوی آن میهمانی شتابان رفته ای. سفره ای رنگین برایت گسترده و کاسه ها پیشت نهاده اند، و گمان نداشتم که تو به میهمانی گروهی بروی که بینوایان را به جفا از خود می رانند و ثروتمندان را بسوی خود می خوانند ".

علی سپس به روش زندگی خود که پیشوای مسلمانان است اشاره کرده و از فرماندار بصره می خواهد به وی اقتداء کند:

" و اگر بخواهم دست می یابم به عسل پاک و مصفا و مغز گندم و بافته های ابریشمین، ولی چه دور است که خواهش نفس بر من چیره گردد و بسیاری آز مرا به برگزیدن خوراکهای رنگارنگ وادارد و حال آنکه شاید در حجاز و یمامه کسی باشد که حتی امیدی به قرص نان نداشته و سیر شدن را به یاد ندارد!! یا چه دور است که من با شکم سیر بخوابم و به دورم شکمهای گرسنه و جگرهای سوزان باشد ... آیا به این بسنده کنم که بمن بگویند

امیرالمؤمنین در حالیکه در ناخوشیهای روزگار با آنها شریک نبوده و در سختی و تلخکامی پیشگام ایشان نباشم؟ " (نامه ۴۵ نهج البلاغه).

نقش ضروری همدردی و پیوند دستگاه حکومتی با توده محروم در تحکیم مناسبات سیاسی دو سویه با بررسی سه نکته زیر روشنتر می گردد:

۱) **اشرافیّت** در تاریخ به **گرایش سنتی سیاست** یاری رسانده است. آمیزش این دو روند تاریخی، که در نظامهای کلاسیک طبقاتی بسیار رایج بوده است، **یکجانبه نگری** در 'حقوق' و 'وظایف' سیاسی را توان اجتماعی و ژرفش ایدئولوژیک بیشتری می بخشد. در تمدنهای کهن بین النهرین، مصر، یونان، روم، هند و ایران باستان، اشراف از حقوق سیاسی برخوردار بوده و گاه در تصمیم گیریهای **فرمانروا** مشارکت داشته اند در حالیکه توده مردم مطلقاً **کارپذیر و فرمانبر** بوده اند. حتی در دموکراسیهای سرمایه داری امروز، سرمایه داران بدلیل امکانات و نفوذشان بسیار بیشتر از کارگران در روندهای سیاسی جامعه تأثیرگذار هستند. اگر همبستگی و پیوند **جبّاریّت** (زورمداری) با **اشرافیّت** (زرسالاری) در تاریخ به توانمندی و ژرفش **یکجانبه نگری** در حقوق و وظایف سیاسی راه برده است، **ساده زیستی** و **همسانی** سطح زندگی دستگاه رهبری – حکومتی با طبقات محروم جامعه نیز به استواری و گسترش پایه های اجتماعی رهبری 'جمعی – شورایی' و ژرفش نظری **دوجانبه نگری** در حقوق و وظایف سیاسی راه خواهد برد (۶).

۲) تجربه درس آموز دموکراسیهای سرمایه داری غرب، چنانچه در بحث 'تخصّص' نیز آمد، گواه است که **مردم سالاری** هرگز با **سرمایه سالاری** و **مصرف پرستی** جمع شدنی نیست. نهاد حکومتی نمی تواند در پیوند و همبستگی با استثمارگران، مشارکت توده مردم در رهبری سیاسی جامعه را پذیرا باشد. حکومتی که به حقوق اقتصادی و اجتماعی رنجبران بی تفاوت است، چگونه به حقوق سیاسی آنان حسّاس باشد؟ جامعه طبقاتی بر محروم سازی اکثریت شهروندان استوار است، و این محرومیت ابعاد گوناگون اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و حقوقی خواهد یافت. بنابراین انتظار اینکه جوامع سرمایه داری، هر اندازه هم که "دموکراتیک" باشند، بتوانند مشارکت مردم در رهبری سیاسی جامعه را عینیّت بخشند بسی ساده اندیشانه است. نظامی که بر انحصار ثروت و نادیده گرفتن حق بنیادی انسان در تصاحب دسترنج خویش استوار است، چگونه حق وی در رهبری را به رسمیت بشناسد؟ پس برای پی ریزی مردم سالاری راستین (رهبری جمعی – شورایی) باید از طبقه محروم کننده گسست و به توده محروم شده پیوست. موفقیت تحوّل از رهبری یکجهته مطلق گرا بجانب رهبری جمعی و شورایی نیازمند همگامی با جنبش عدالتخواهی محرومان در دگرگون کردن نظم طبقاتی است، اما:

۳) لازمه تغییر بنیادی مناسبات طبقاتی، پیوند دستگاه رهبری – حکومتی با فرودستان جامعه و

شرکت در فقر و محرومیت آنان از راه برابر کردن سطح زندگی خود با آنهاست. حکومتی که به **شورا** و **مشارکت** سیاسی مردم پایبند است و خواهان **عدالت اجتماعی** می باشد، نمی تواند به طبقاتی که آفرینندگان حقوق و ثروتهای اجتماعی هستند، پشت کند. زمامداران و کارگزارانی که نخواهند در نداری و سختیها و کمبودها **شریک** مردم تهیدست باشند، به **تغییر** در مناسبات ظالمانه اقتصادی اجتماعی و سیاسی نیز ملزم نخواهند بود هر چند شعار عدالت و مردم سالاری را هم پیوسته سر دهند. اشراف مآبان نازپرورده هرگز به شراکت توده محروم در رهبری سیاسی جامعه تن نخواهند داد. 'مهر' و 'داد' و 'رایزنی' آنها تنها طبقات مرفه را در بر خواهد گرفت. اما اگر رهبران و حکومتگران در فقر و محرومیت شریک توده مردم باشند، آنها با جان و دل رنجها و سختیهای راه حق جویی و عدالتخواهی را خواهند پذیرفت. در انقلابات معاصر جهان نیز توده های مردم نشان داده اند که آماده پذیرش سختیهای راه انقلاب هستند، مشروط بر اینکه در تقسیم رنج و سختی تبعیض و بیعدالتی در کار نباشد. آنها مرارتها و کمبودها را می پذیرند ولی تمایز و تبعیض را نه! نمی توان امکانات محدود مادی جامعه را به خود و وابستگان حکومت اختصاص داد و مردم محروم را ریاکارانه به "صبر انقلابی"! دعوت کرد.

پانوشته های بخش سوم

۱- "بدعت" در دین، یک سنّت شکنی غیر اصولی است که **منافع** و **مصالح** بدعتگذاران را تأمین می کند و با رهنمودهای **کتاب** خدا و **سنّت** پیامبرش در تعارض است. این واژه عربی، گرچه یک "نوآوری" فکری و اجتماعی را در ذهن تداعی می کند، اما باید دانست که این "نوآوری" در راستای **انحراف** از سنتهای تکاملی تاریخ و روش رهبری انبیاست و می کوشد راه خود کامگی، آزمندی و برتری جویی بدعتگذار را هموار سازد. در تاریخ سیاسی و اجتماعی انسان، دو گونه **سنّت** در ستیز دائمی با یکدیگر بوده اند. یکی سنّت بجا مانده از پیامبران توحیدی، صالحان و رهبران عدالتخواه و مردمی، و دیگری سنّت پادشاهان، خلفا و روحانیان ستمگر و غدّار. سنّت گروه دوم چیزی نیست جز **بدعت** یا **تجدید نظر انحرافی** در سنّت گروه نخست، که قرآن آنرا به "حلال کردن حرام خدا" و "حرام کردن حلال خدا" تعبیر کرده است. در تاریخ سیاسی اسلام، بدعتگذاری جهت برتری جویی و ستمگری خلفا و حاکمانی صورت گرفته است که در صدد نفی حقوق مردم و تثبیت رهبری مطلقه خویش بر آنها بوده اند. چنانچه علی (ع) در اعتراض به بدعتگذاری عثمان، که با زیر پا گذاردن حقوق مردم در 'حکومت' و 'رهبری' برای خود **حق مطلق** قائل شده بود، گفت:

" ... پس بدان که برترین بندگان نزد خدا رهبر دادگری است که (به حق) **رهبری شده و** (به حق) **رهبری کند، سنّت شناخته شده** (به نیکویی) **را بر پا دارد و بدعت نا شناخته** (به درستی) **را بمیراند، و به تحقیق سنتها روشن و برای آنها نشانه هایی است، و بدعتها نیز آشکار و دارای نشانه هاست، و بدترین مردم نزد خدا رهبر ستمگری است که گمراه باشد و دیگران را هم گمراه کند، بمیراند سنّت برگرفته** (از پیامبر و صالحان) **را، و زنده گرداند بدعت از میان رفته** (رهبران خود کامه تاریخ) **را... "** (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۳).

در همین راستا علی (ع) در عهدنامه تاریخی اش به مالک اشتر سفارش می کند:

" ... و نشکن سنّت و شیوه نیکی را که بزرگان این امّت آنرا بنیاد نهاده اند و از رهگذر آن الفت و همبستگی پدید آمده و حال و وضع مردم بوسیله آن به اصلاح گرائیده است، و نیز راه و روشی را پایه گذاری مکن که به شیوه ها و سنن نیک گذشته زیان برساند... " (به نوشتار "آئین جهانداری- اصول راهنمای حکومت و رهبری در عهدنامه سیاسی – تاریخی امام علی با مالک اشتر" از این نویسنده مراجعه شود: .(www.scribd.com/Mahmoud%20Rezagholi

۲- "انتخابات" در دموکراسیهای سرمایه داری، **محدود** و **هدایت شده** است. معمولاً دو یا چند حزب، که حکومت را دست بدست میان خود می گردانند، در انتخابات شرکت می کنند. رقابت اصلی اما محدود در میان دو جریان است که گاه یکی گرایش "راست" دارد و دیگری مثلاً "چپ" (احزاب کارگر، سوسیال دموکراسی و انواع سوسیالیسم اروپایی)، و یا هر دو جریان "راست" هستند: یکی

"لیبرال" و دیگری "محافظه کار". این دو جریان اصلی 'رقیب'، که مشترکاتشان بیشتر و بنیادی تر از تفاوتهایشان است، با امکانات سیاسی و مادی خود رسانه های گروهی و دیگر نهادهای جامعه مدنی را قویاً زیر نفوذ و کنترل خود دارند و افکار عمومی را در جریان انتخابات بسوی خود هدایت می کنند. اثر این 'مغزشویی' چند صباحی پس از حکومت حزب پیروز، که ماهیّت شعارهای انتخاباتی اش روشن تر می گردد، کمرنگ می شود و گاه بسیاری از رأی دهندگان را با احساس پشیمانی و فریب خوردگی مواجه می سازد، ولی دیگر دیر شده است و باید از قوانین و فرامین جدید حکومتی تا انتخابات بعدی 'اطاعت' کنند!

۳- مردم همعصر علی چنانکه تاکنون دیده ایم، از درک و پذیرش بینش سیاسی **نوین** و الگوی ویژه حکومتی علی ناتوان بودند. با این همه، ویژگی رهبری سیاسی و روش حکومتی او چنان تأثیری بر فرهنگ مردم مسلمان گذارد که پس از شهادت علی نیز تا سالیان سال آماده خیزش و قیام برای مطالبه حقوق از دست رفته خویش بودند، و حتی پس از آنکه خلافت اموی را هم به گورستان تاریخ سپردند، آرام نگرفتند و با حکومتهای ستمگر پیوسته در ستیز بودند!

۴- واژه یکسانی که در متن عربی خطبه در بیان حق مردم و نیز حق رهبر (علی) بکار رفته است، "نصیحه" است. از آنجایی که واژه عربی "نصیحت" در زبان فارسی نیز کاربرد گسترده ای دارد، درک معنای آن چندان دشوار نیست که ترجمه آن به فارسی سره نیازمند اشراف بر ادبیات عرب باشد. ولی در بیشتر ترجمه های رسمی نهج البلاغه "نصیحه" رهبر به مردم "پند و اندرز" ترجمه شده است اما "نصیحه" مردم به رهبری به واژه هایی چون دلسوزی و خیرخواهی برگردانده شده است. بی شک نمی توان این "اشتباه" را به کمبود سواد عربی آنان مربوط دانست، زیرا چنانچه اشاره شد عموم مردم فارسی زبان نیز معنای آنرا می فهمند. علت این اشتباه عمدی، همانا وابستگی مترجمین نامبرده به **سیاست سنتی** و نیز **مذهب سنتی** است. در سیاست سنتی، "عوام الناس" تنها وظیفه فرمانبری دارند و هرگز در اندازه ای نیستند که بخواهند رهبر و حاکم را، که از "نخبگان" بشمار می روند، نصیحت کنند. مذهب سنتی نیز، که توجیه گر سیاست سنتی است، با تفسیری وارونه از 'عصمت' و 'امامت' می کوشد رابطه یکجهته "روحانیون" و "مؤمنین" را تقویت و تداوم بخشد. اگر 'امام' شیعه حق خود نیز بداند که مردم او را در آشکار و نهان پند دهند، چگونه "روحانی" شیعه از "مؤمنین" پیروی کورکورانه طلب کند؟

۵- گوهر درونی 'امامت' در فلسفه سیاسی تشیّع علوی نیز جز نفی رهبری یکجانبه و اثبات رهبری جمعی در برپا داشتن حق و عدالت نیست.

۶- این نتایج مثبت هنگامی پدیدار خواهد شد که در اندیشه و رفتار سیاسی دستگاه رهبری و حکومتی گرایش به دوجانبه نگری حقوقی و فرهنگ شورایی موجود باشد، وگرنه چنانچه می دانیم ساده زیستی

و همدردی **ظاهری** رهبران خودکامه معاصر با محرومان معنایی جز **عوامفریبی** و نتیجه ای جز تشدید و تقویت **یکجانبه نگری** در بر نداشته است.

امام علی و ستون پایه ها ی سیاست حق مدار

محمود رضاقلی
mahmoudrezagholi@yahoo.se

بخش چهارم:

جدایی 'سیاست' از برتری جوییهای قومی و نژادی

سخنی کوتاه در باره ارزشهای 'جهانشمول' انسانی: ادیان جهانی و اندیشمندان بشردوست و جهان نگر، کوشیده اند آموزه های خود را بر پایه ویژگی های بنیادی انسان و وضعیت عمومی وی در جهان تدوین کنند. در این راستا، ادیان توحیدی برای نخستین بار در تاریخ به **انسان** جدای از وابستگیهای قومی و قبیله ای و نژادی اش نگریستند و از انسان بطور عام سخن گفتند. پیامبران یکتا پرست به ما آموختند که انسانها در آفرینش یکسانند، چرا که خدای آنها یکی است و او نیز انسان را، در ورای پیوستگیها و وابستگیهای سیاسی، اجتماعی، قومی و نژادی اش، تنها بر پایه **کردار** وی (تقوا و عمل صالح) داوری و ارزیابی می کند. پذیرش این آموزه ها، انقلابی دامنه دار و مستمر را در اندیشه و شیوه زندگی انسانها در پی داشت، آنگاه که خود را همپایه و دارای **حق** و **ارزش** برابر شناختند و از حاکمان و فرادستان جامعه رفتار یکسان و بی تبعیض را خواستار شدند.

پیوند درونی سیاست سنتی با 'قومیّت' و 'نژادپرستی'

سیاست سنتی همواره از آرمانهای نژاد گرایانه و قوم پرستانه جدایی ناپذیر بوده است. پژوهش در تاریخ فرهنگ و تمدن بشر، از اقوام باستانی چون سومریها، ایلامیها، مصریان، آسوریها، کلدانیان، مادها، پارسیان، یهودیان، یونانیان و رومیها گرفته تا به امروز، نشان می دهد که سیاست سنتی ابزار برتری جویی قومی و نژادی، و در پی سلطه بهره کشانه "نژاد برتر" و "قوم برگزیده" بر بشریت بوده است. در جهان امروز نیز **توسعه طلبی قومی** و **نژاد پرستی**، گاه زیر نامهایی چون "منافع ملی" (۱) و "جهانی سازی"، کماکان از پایه ها و شناسه های سیاست رایج سنتی است. برتری جویی قومی و نژادی در سیاست سنتی البته در بسیاری موارد بصورت فریبنده ای زیر عناوین مردم پسند 'پنهان' می ماند تا شناسایی آنرا برای مردمان دشوار گرداند! قومیّت و نژادپرستی با اینکه در انگیزه، بینش و

کنش، دارای تشابهات بنیادی هستند ولی در معنا و کاربرد یکسان نیستند و عصبیّت قومی – قبیله ای از نژادپرستی کلاسیک ریشه دار تر و گسترده تر است. قومیّت و برتری جویی قومی – قبیله ای به قدمت تاریخ انسان سرگذشت دارد. درخت قوم پرستی و **عصبیّت** قومی هیچگاه خشک و کم بار نشده و میوه های تلخ خود را پیوسته به کام بشریت ریخته است! عصبیّت قومی عامل خونریزی های بسیاری در تاریخ بشر بوده است، و اگر ریشه جنگهای خونین ظاهراً 'مذهبی' را نیز بکاویم چه بسا 'قومیت' را در آن باز خواهیم یافت (۲). در آئین نامه نژادی – قومی سیاست سنتی، برخی نژادها و اقوام برای **فرمانروایی** و برخی نیز برای **فرمانبری** خلق شده اند: فرمانروایی نژاد و قوم "برتر" بر بشریت به خلق **تمدن** و **فرهنگ** می انجامد، اما نژادها و اقوام "پست" که نمی خواهند به این سلطه گردن نهند به نبرد و دشمنی بر می خیزند. در اینجاست که "پیکار سیاسی" به مثابه "ابزار تعارض نژادی و قومی" پدیدار می گردد. در علم سنتی سیاست، تضادهای قومی و نژادی زمینه پیدایش جنگها و مبارزات سیاسی هستند. <u>اربابان سیاست سنتی با این تئوری شبه علمی بر برتری جویی، بهره کشی و توسعه طلبی خویش پرده می افکنند</u>.

نژاد پرستی

در کیش نژاد پرستی کلاسیک غربی، سیاهان هرگز نمی توانند از نظام قبیله ای فراتر روند، حد نهایی رشد و تکامل اقوام زردپوست نیز اروپای قرن هفدهم و هیجدهم است; زردپوستان نمی توانند به یک "جامعه دموکراتیک" دست یابند و ذاتاً مردمی بیرحم و دورو هستند، کلیمیان از نژادی پست و ننگ بشریت هستند و... تئوریهای نژادگرایانه در خلال جنگهای تجاوزکارانه استعماری و غارت بیرحمانه ملل آسیایی و آفریقایی، و در پاسخ به نیازهای توسعه طلبانه و سلطه گرانه استثمارگران اروپایی و امریکایی وضع شده و رواج یافتند. در کانون این تئوریهای شبه علمی **افسانه نژاد آریایی** قرار دارد. **گوبینو** فرانسوی و **استوارت چمبرلین** از پایه گذاران این افسانه پردازی هستند. گوبینو برای نخستین بار در کتابی بنام "گفتگویی در باب نابرابری نژادهای بشری" افسانه آریایی برتر را برای توجیه نابرابریهای میان ملتها و درون آنها بکار گرفت. وی تضادهای طبقاتی را نیز با توسّل به "نژاد آریا" توجیه می کرد. به نظر او میان اشراف و دیگر مردمان اختلاف نژادی موجود است. اشراف اروپایی از نژاد آریایی هستند که "تمدن را خلق کرده است". استوارت چمبرلین نیز در اثر خود بنام "پایه های قرن بیستم" با بهره برداری از افسانه نژاد آریایی به مدح آلمانیها پرداخت. از دید او همه نوابغ بزرگ تاریخ بشر خون آلمانیهای باستان (ژرمن) را در رگ داشته اند. حتی مسیح هم از آلمانیهای باستان بوده است! جنبش ناسیونال سوسیالیسم آلمان تئوری چمبرلین را پایه ایدئولوژی سیاسی خود گرداند و برتری جوییهای نژادی و قومی خویش را بدان توجیه نمود. <u>تئوریهای</u>

نژادگرایانه و شوونیستی نرم افزار سلطه بهره کشانه است. بنابراین در ریشه یابی گرایشهای نژادپرستانه و شوونیستی نباید از بررسی زمینه های اجتماعی پیدایش و بالش این گرایشات غافل بود. تجارت برده و استثمار بیرحمانه بردگان سیاه در مناطق جنوبی آمریکا و کشتزارهای پنبه این نواحی، منجر به گسترش این تئوریهای سخیف شبه علمی شد. اقتصاد افریقای جنوبی نیز مبنی بر عقب نگاه داشتن و استثمار سیاهان بود و...

عصبیّت و برتری جویی قومی

سیاست سنتی با اینکه گاه بر تعارضهای خالصاً نژادی میان زرد و سفید و سیاه تکیه می زند، بیشتر اما بر عصبییّت قومی و "منافع ملی" استوار بوده است. هر گرایشی از سیاست توسعه طلب سنتی می کوشد دستاوردهای تاریخی – فرهنگی یک ملت خاص را، که منافعش را بیشتر تأمین می کند، بر دیگر مجموعه های بشری مسلط گرداند. لذا به 'شبه علوم' (۳) متوسّل می شود تا برای قوم سلطه گر یک "ذات برتر" اثبات کند. جنگ میان ملتها در تاریخ، که به انگیزه سلطه گری و بهره کشی رخ می دهد، در پس افسانه ها و مسلکهای ناسیونالیستی 'پنهان' می شود تا جنگ را نمایی آرمانی و مقدّس بخشد. در این جنگها هر جنایت و خیانتی هم در حق قوم بیگانه 'مجاز' شناخته می شود چرا که عصبیّت قومی همچون نژادپرستی سبب گشته است اندیشه و رفتاری را که معمولاً ملتها در درون مرزهای ملی و در آئین نامه های دینی و اخلاقی خود "ناروا" و "ننگین" می شمارند، در بیرون مرزهای خویش و در برخورد با دیگر ملل "مشروع" و "غرور آفرین" تلقی کنند. سیاست در تاریخ اساساً "علم قدرت" بوده است و قدرت سیاسی هم در تاریخ همواره از درون اقوام و قبایل سر زده و تجلّی گاه قومی – نژادی داشته است، و از این جهت است که سیاست رایج سنتی به تعصّبات و آرمانهای قومی – نژادی آمیخته است.

بدنبال فروپاشی نظام دو قطبی و کوشش آمریکا و غرب در پی ریزی "نظم نوین جهانی"، پیوند سیاست با قومیّت و عصبیّت قومی آشکار تر و دردناکتر گردید که مفهوم آن بازگشت تاریخ به جنگها و تصفیه های خونین قومی بود. این کشمکشها و خشونتهای جاهلانه قومی، که همچنان در چهار گوشه جهان جریان دارد، جهت تجزیه و تضعیف کشورها و تسهیل سلطه مطلقه آمریکا بر جهان امری بسیار **ضروری** می نماید. در واقع **منافع ملی** یا توسعه طلبی اربابان "نظم نوین جهانی" در پس این کشتارها و خشونتها بوده و هست. گسترش و تقویّت عصبیّتهای قومی همچنین به تحکیم نظری مبانی سیاست سنتی انجامید و پی گیری اندیشه و رفتار 'نوین' سیاسی یا سیاست حق مدار را دشوارتر نمود.

برای درک ضرورت جدایی 'سیاست' از برتری جوییهای قومی – نژادی، و بکار گرفتن آن جهت

شکوفایی و پیشبرد **ارزشهای 'جهانشمول' انسانی**، بهتر است نخست روند تاریخی آمیزش 'سیاست' با 'قومیّت' و 'نژاد پرستی'، و پیامدهای آنرا، در برخی از خطوط برجسته و اصلی آن از نظر بگذرانیم:

از یونان باستان تا غرب مدرن

در فرهنگ یونان باستان با اینکه اندیشه ها و سامانه های سیاسی مهمی چون "جمهوریّت" و "دموکراسی" پرورش یافته است، اما پیوند تنگاتنگی میان اندیشه و رفتار سیاسی با قومیّت و سروری قومی دیده می شود. سامانه حکومتی ایده آل **ارسطو** که "جمهوری دموکراسی" اش می نامد، در جهت تحکیم مناسبات برده داری، تقویت روحیه نژادپرستی یونانیها، و سلطه بر اقوام بیگانه است. ارسطو می گوید:

" نظر به اینکه مردم در استعداد و فهم و هوش یکسان نیستند و یونانیان از اقوام دیگر اشرفند، اگر آنها غیر یونانیان را به بندگی بگیرند رواست، که آزادگان باید بفراست بوظایف انسانیت و کسب معرفت و تفکر بپردازند و کارهای بدنی را به بندگان واگذارند که در حکم بهائم و به منزله آلات و ادواتند ".

گرایش به برتری جویی قومی و نژادی از یونان باستان به اروپای معاصر نیز منتقل گردید و اندیشمندانی چون **استوارت چمبرلین، ماکس مولر، گرانت، پارتو، مادیسون، ارنست رنان، هگل** و ... در تداوم اندیشه های سیاسی ارسطو و با توجیه استعمار و استثمار ملل غیر غربی، <u>پیوند گسست ناپذیر سیاست زورپرست سنتی با برتری جویی قومی و نژادی را نمایان ساختند</u>. ارنست رنان در توجیه استعمار و غارت بی دریغ کشورهای آسیایی و افریقایی بدست ملل مغرب زمین که نیازمند انباشت سرمایه خویش بودند، می گوید:

" خداوند برای نجات اروپایی باهوش و مدبّر، نژادی عمله ساخته است که بشدت و سرعت در زمین تکثیر میشوند. زیرا کار به کارفرمای اندک نیازمند است و به عمله فراوان ".

در فلسفه هگل، تمدن شرق ایستاست و این تمدن پویای غرب است که رسالت تکامل تاریخ را بر دوش دارد. پس سلطه غرب بر شرق برای کشاندن شرق به فرایند تاریخ ضروری است، اگر چه این سلطه با کشتار و ویرانی همراه باشد چرا که ارزشهای اخلاقی غربیها برای شرقیها نیست**!** ("تأمّلی در مدرنیته ایرانی"، علی میر سپاسی). سیاست در غرب "مدرن" و "لیبرال" امروز نیز با برتری جویی قومی و نژادی پیوند خورده است (۴)، هرچند بسیار پوشیده تر و هوشیارانه تر از عصر استعمار کهنه**!** اندیشمندان سیاست شناس و جامعه شناس در غرب امروز هیچگاه به صراحت ارسطو، ارنست رنان، چمبرلین، ماکس مولر و هگل سخن نمی گویند بلکه قومیّت خویش را پشت پرده های

ضخیمی از تئوریها و تحلیلهای **سطحی** و **یک بعدی** جامعه شناختی می پوشانند. با ترفندهای بسیار پیچیده ای کوشش می شود بگونه ای **ذاتی** و **فرا تاریخی** برای "فرهنگ غربی"، "شیوه زندگی غربی"، "فکر غربی" و یا "روح غربی" ویژگیهای برتری در نظر گرفته شود تا غرب مسلط و برتری جو را "شایسته مقام نخستین و نقش منحصر بفرد" در جهان قلمداد نموده و رهبری آنرا در "فرآیند جهانی سازی" مقبول فرهیختگان ملل تحت سلطه گرداند. تجربه نشان داده است که این روش بسیار موفقیت آمیز تر نیز بوده است. اگر سخنان اندیشمندانی چون ارنست رنان نزد ملل آسیایی، افریقایی و آمریکای جنوبی، خشم و نفرت بر می انگیخت و نبرد رهایی بخش را دامن می زد، تحلیلهای جدید تر روشنفکران غربی نه تنها چنین واکنشی بر نمی انگیزد، بلکه نزد آنها "منطقی"، "واقع بینانه" و سرانجام پذیرفتنی می نماید! اما در **غرب مداری** پنهان امروزی نیز همچون گذشته رسالت رهبری جهان و خلق تمدن و فرهنگ بر دوش ملل غربی نهاده شده است و دیگر اقوام شایسته رهبری و آفرینشگری نیستند! سلطه غرب به سرکردگی آمریکا بر سیاست، اقتصاد و فرهنگ جهانی شاید برای بسیاری از روشنفکران غربی خوشایند و دلپذیر باشد، اما عده ای نیز آنرا نشانه **آغاز یک سقوط** می دانند. پیش از این در قرن بیستم، فیلسوف نامدار تاریخ **اشپنگلر** آلمانی در کتاب تکان دهنده خویش بنام "سقوط غرب" گفته بود که فرهنگ غربی با ورود به مرحله حکومت جهانی اساساً وارد مرحله زوال خود می شود. همچنین سناتور **فولبرایت** در کتاب "دورنماهای غرب" اعتراف کرد که " برای غرب دیگر امکان پذیر نیست که افکار و تصوّرات و ارزشهای فرهنگی خود را بعنوان وسیله قاطعی برای حل مشکلات جهانی بکار بندد ". اما زمامداران زورمدار و غرب محور گوششان به این هشدارها بدهکار نبود و حتی پس از فروپاشی بلوک کمونیسم، فرصت طلبانه کوشیدند تمامی جهان را زیر سلطه مطلقه خود ببرند. امروزه غرب، در درون و برون مرزهای جغرافیایی خود، با مشکلات بسیاری دست به گریبان است که مستقیم و غیر مستقیم ریشه در سیاستهای توسعه طلبانه و برتری جویانه اش دارد.

از روسیه تزاری تا روسیه کمونیست

در روسیه نیز روشنفکران و نویسندگان بزرگی چون **گوگول** و **داستایوسکی** با طرح آرمانها و افسانه های بی پایه قومی به تجاوزات استعماری و سیاستهای شوونیستی تزارهای روس یاری رساندند. گوگول در کتاب "نفوس مرده" نوشت:

" و تو ای روسیه مقدّس، گرفتار چه گردبادی شده ای که مانند این ترویکا (سورتمه روسی) هیچکس نمی تواند ترا متوقف سازد. تو در همه جا توفان بر پا می کنی، پلها در برابرت فرو می ریزند، همه عقب نشینی می کنند، اما تو باز هم فراتر می روی. کسی که ترا می نگرد گویی شاهد یک معجزه

آسمانی است. ترویکای ترا خدایان هدایت می کنند ".

مهر و دوستی "خدایان" تنها شامل روسها می شود و دیگران که به طیّب خاطر سلطه استعماری روسها را نپذیرند، از قهر و خشم "خدایان" بهره مند می گردند! در این باره داستایوسکی در کتاب شیاطین روشنتر سخن گفته است:

" در میان ملل جهان، ملت روس تنها ملتی است که بارگاه ذات باریتعالی را بر دوش دارد و مشمول عنایات واقعی پروردگار است. مسیحای موعود در خاک روسیه ظهور خواهد کرد "، و افزود: " یک ملت واقعاً بزرگ هرگز راضی نخواهد شد که در تاریخ بشریت نقش دوم را ایفاء کند، او شایسته مقام نخستین و نقش منحصر بفرد است ".

سخنان گوگول و داستایوسکی یاد آور ادعای کهن یهودیان مبنی بر 'قوم برگزیده خداوند' بودن است. 'قومیّت' در روسیه چنان ریشه دار بود که نه تنها از انقلاب مارکسیستی نیز گزندی ندید بلکه سرانجام توانست "انقلابیون" را هم به کام خود کشد! تا جاییکه انقلابیون کمونیست قومیّت روسی را زیر پرچم جهان وطنی کارگری پیش بردند؛ گفتند که زبان روسی زبان جهانی کارگران است و بدینگونه قومیّت و توسعه طلبی فرهنگی روسها را پرده پوشی کردند. بسیاری از جنبشهای انقلابی و حتی مارکسیستی را به بهانه ضرورت حفظ منافع ملی "اردوگاه سوسیالیسم" قربانی کردند و در درون "کشور شوراها" نیز قومیّت روسی سلطه ای توسعه طلبانه یافت بگونه ای که دیگر اقوام بتدریج زبان و فرهنگ ملی خود را فراموش کرده و ناگزیر فرهنگ روسها را پذیرا گشتند. برتری جویی و سلطه گری قومی روسها از همان آغاز انقلاب نمایان گردید: در "کنگره ملل ستمدیده شرق" که در سال ۱۹۲۰ در باکو برگزار گردید، برخی از ملتهای مسلمان آسیای مرکزی و میانه شوروی می گفتند که انقلاب بلشویکی تغییر عمده ای در وضع اجتماعی آنان نداده است جز اینکه کمونیستهای روسی جانشین مأموران رژیم تزاری شده اند، بدون آنکه مردم محلی هیچگونه مشارکتی در امور خود داشته باشند (تاریخ جنگ سرد، آندره فونتن، ص ۷۰). در دوره استالین قومیّت روسی با شدت و قوّت بیشتری در درون و برون مرزهای شوروی پیش رفت که در بخش نخست از آن سخن رفت. با اینکه استالین یک گرجی بود، ولی تنها اتصال به قومیّت روسی می توانست او را در رهبری مطلقه اش یاری دهد.

عصبیّت قومی در ایران

اندیشه ها و کنشهای سیاسی در این سرزمین کهنسال نیز همچون دیگر تمدنهای باستانی آمیخته به قومیّت و آرمانهای ملی بوده است. آمیزش سیاست با قومیّت در ایران بخوبی در داستانهای ملی و تاریخ نوشتاری ما نمایان است. اقوام موسوم به "آریانهای ایرانی" در بدو ورود به این سرزمین، مردم بومی ایران را که متمدن هم بوده اند، "دیو" نامیده اند. در جنگهای **رستم** و پهلوانان ایران با

"تورانیان" و "دیوان گیل و مازند"، در داستان تیراندازی حماسی **آرش کمانگیر** و جان باختن وی در راه گسترش مرزهای ایران، و قیام **کاوه آهنگر** بر علیه "ضحاک ماردوش بابلی" و برای پادشاهی **فریدون ...** عصبیّت قومی بروشنی نمایان است. تاریخ نوشتاری 'سیاست' در ایران با امپراتوری هخامنشیان، که فرازی چشمگیر از تکامل نهاد سیاست و حکومت در تمدن و فرهنگ این سرزمین است، آغاز می شود. از آغاز فرمانروایی **کوروش** بزرگ تا شکست ساسانیان از اعراب مسلمان، ایرانیان با لشکرکشیها و کشورگشایی های خود در صدد توسعه سرزمین خویش و تسلط و برتری بر دیگر اقوام بر می آیند. این دوره، که به "ایران باستان" مشهور است، بستر تاریخی بالش و پرورش قومیّت ایرانی است. هنوز هم یاد واره این دوران "پرشکوه" و "غرور آفرین" انگیزه نیرومند سروری خواهی و برتری جویی قومی ایرانیان است. قومیّت ایرانی از لشکرکشیهای بزرگ ایران به بین النهرین، مصر، یونان، ارمنستان، روم، ترکستان، هندوستان، روسیه و غیره احساس غرور و بزرگی می کند، ولی در برابر تجاوزات دیگر اقوام به ایران زمین که بسا پاسخ تحقیرهای پیشین ایرانیان بوده است، به نفرین و دشنام متوسّل می شود. پادشاهان هخامنشی به آسیای صغیر و بین النهرین و مصر و یونان و جز آن لشکرکشی می کنند تا با افتخار در کتیبه های خویش بنویسند "نیزه مرد پارسی بسی فرا رفته است"! قومیّت ایرانی همچنان از این شعار "شور انگیز" احساس بزرگی و افتخار می کند، ولی هرگز از خود نمی پرسد که نیزه مرد پارسی بیرون از سرزمین ایران چه می کرده و در جستجوی چه چیزی بوده است؟ از قرنها تحقیر و اسارت اعراب توسط ایرانیان نیز نکوهشی بر زبان نیست، ولی سقوط ساسانیان بدست اعراب مسلمان کافی است که اعراب را دشمن جاودانه ایرانیان گرداند! قومیّت ایرانی از ترس و هراسی که شمشیر نادری در جهان افکند سخن می گوید و سرمست غرور می شود، از اینکه روسها از ترس شمشیر نادر شاه شهرهای مورد درخواست او را یکروزه تخلیه و به ایران واگذار می کنند، بخود می بالد ولی نمی داند قومی که چنین تحقیر شده است چون به قدرت و مکنتی دست یابد، قراردادهای "ننگین" گلستان و ترکمنچای را به ایران تحمیل می کند. اگر لشکرکشیها و سلطه گری ایرانیان در تاریخ ستودنی است، چرا لشکرکشی و سلطه گری دیگر اقوام نکوهیده باشد؟ عصبیّت و برتری جویی قومی ایرانیان نه تنها پی آمدهای شرم آوری در بیرون از مرزهای ایران داشته است، بلکه در درون این سرزمین نیز مانع اصلی پیوند و همبستگی اقوام ایرانی بوده است. در میان ایرانیان نیز هر قومی خود را تنها وارث "گذشته های غرور آفرین" و "شایسته مقام نخستین و نقش منحصر بفرد" در تاریخ این سرزمین می داند و این ادعا را تنها پارسیان ندارند (۵)، و بی شک تا زمانیکه 'سیاست' پیوند خود با 'قومیّت' را نگسلد و در خدمت **ارزشهای انسانی فرا قومی** قرار نگیرد، پیوند برادرانه خلقهای ایران نیز میسّر نتواند شد.

ویژگی برجسته قومیّت جاهلانه ایرانی، که بویژه پس از روی کار آمدن رژیم پهلوی نمایان می شود،

دشمنی کور با اقوام سامی است. شوربختانه بسیاری از روشنفکران معاصر ایرانی همچون **نادرپور، شاملو، اخوان ثالث، صادق هدایت، پور داوود** و مانند آنها نیز، که خاطره شکست تاریخی ساسانیان "متمدّن" از "عرب پابرهنه وحشی" همچنان بر وجدان ملی شان سنگینی می کرده است، آتش این کینه را شعله ور نگاه داشته و به تحقیر این "دشمن جاودانه" پرداخته اند. صادق هدایت در رمان "مازیار" از فرهنگ سامی بعنوان "کثافتهای سامی" یاد کرده که "فرهنگ پاک و ناب آریایی" ایران را آلوده ساخته است! (۶) برای هدایت مهم نیست که **مازیار** با زور و ستم بر مردم مازندران فرمانروایی می کرد، بلکه دشمنی با عرب کافیست که او را "قهرمان ملی" سازد. هدایت زشت ترین تفاسیر نژادپرستانه را در این کتاب و نیز دیگر کتب خویش بر زبان آورده است، ولی "روشنفکران" نه تنها اندیشه های او را نقد نکرده اند بلکه او را نماد روشنفکری گردانده و خرده گیر را از جرگه "روشنفکران" خارج می دانند! براستی اقوام سامی را، که پایه گذار نخستین تمدنها و فرهنگهای بشری هستند و دستاوردهای ارزشمندی برای بشریت داشته اند، اینچنین تحقیر کردن جز به تعصّبات جاهلانه قومی به چه چیز می توان تعبیر کرد؟ قوم مداری و برتری جویی قومی متأسفانه بر تاریخ نگاری ایرانی نیز تأثیرات بدی بر جای گذارده و حتی به دروغ ها و تحریفات آشکار انجامیده است (۷). قوم پرستان فاقد معیارهای انسانی فرا قومی (فکری، اخلاقی و اجتماعی) در ارزیابی اندیشمندان و رهبران سیاسی هستند، و تنها به وابستگی قومی و نژادی آنها توجه دارند. قوم پرست ایرانی می تواند **انوشیروان** (که در حمایت از اشرافیت و روحانیت صد هزار مزدکی را قتل عام کرد) و **مزدک** (که جنبش اجتماعی روستاییان بر علیه اشرافیت و روحانیت زرتشتی را در زمان قباد و انوشیروان رهبری کرد) را همزمان بستاید چرا که هر دو ایرانی بوده اند! بی شک چنانچه **زرتشت** نیز پیامبری از قوم سامی بود با بی مهری نژادپرستان ایرانی روبرو می شد (۸).

چنانچه گذشت، قومیّت و نژاد پرستی معمولاً با یک 'مذهب' و یا بینش مذهبی نیز پیوند خورده و در آن تبیین فلسفی می شود. در ایران ساسانی (و نیز نزد حامیان "امروزی" اش)، برتری جویی قومی مذهب زرتشت را بخدمت می گیرد و در عصر صفوی، آئین "تشیّع" به یاری قومیّت ایرانی فرا خوانده میشود. در عصر استعمار نیز، غربیها "مسیحیت" را نرم افزار برتری جویی و توسعه طلبی خویش می گردانند و رژیم اشغالگر و نژادپرست اسرائیل نیز "یهودیت" و دین موسی را...
تبیین مذهبی قومیّت و نژاد پرستی، به این دو گرایش نیرومندی و پایداری می بخشد. اما پیش از آنکه ببینیم چگونه امام علی، پیشوای اندیشه و رفتار نوین سیاسی، با قومیّت و نژاد پرستی برخورد می کند و 'سیاست' را از این دو جدا و دور نگه می دارد، ضروری است بر پیش زمینه های تاریخی زمامداری او نگاهی بیاندازیم:

اسلام و عصبیّت قومی

پیش از اسلام، جامعه عربستان ساختاری قبیله ای داشت. عصبیّت قبیله ای انگیزه جنگها و خونریزیهای بسیار زیادی در میان اعراب بود که گاه تا سالیان متمادی به درازا می کشید. اسلام آئین و 'بعثت' نوینی بود که نظم کهن اجتماعی را در شبه جزیره عربستان در هم ریخت و در پی بر پایی نظمی نو بود که در آن از امتیازات و تبعیضات قومی – قبیله ای و نژادی اثری نباشد. با اینکه قرآن به زبان عربی است، و اسلام از میان اعراب سر بلند کرد ولی کوچکترین نشانه ای از عربیّت (قومیّت عربی) در قرآن و سنّت پیامبر به چشم نمی خورد. اسلام بمثابه یک آئین بشری – جهانی (فرا قومی) ملاک برتری و شایستگی را از قوم و قبیله و نژاد به **ارزشهای انسانی** و **عمل صالح** منتقل نمود (۹). با مختص کردن ستایش به پروردگار یکتا و اعلام برابری انسانها، اسلام در مدت کوتاهی توانست در اندیشه ها و دلهای مردمان تحت ستم جهان جای گیرد و ستون پایه قدرتهای جهانی را سست و آماده فروپاشی گرداند... اما جنبش توحیدی اسلام در زمان حیات پیامبر نتوانست ارزشهای انسانی را در اندیشه و روان مسلمانان جایگزین عصبیّتهای قومی و قبیله ای سازد، و فرهنگ قبیله ای عصر جاهلیت کمابیش در اذهان مسلمانان باقی ماند. خانه نشین کردن جانشین شایسته پیامبر و انحرافات سیاسی – عقیدتی خلفای این دوره، منجر به بازگشت عصبیّت های قبیله ای و رشد برتری جویی قومی و نژادی در میان اعراب گردید تا جاییکه "اسلام" نیز بتدریج نرم افزار عصبیّت های عربی گردید! با خانه نشینی رهبری ذیصلاح، جهان بینی توحیدی اسلام در فرهنگ بسته قبیله ای و اشرافیت و عربیّت گرفتار شد و از رسالت آزدیبخش جهانی خویش باز ماند. اسلام که در زمان پیامبر بلال حبشی برده سیاه پوست (۱۰)، سلمان فارسی، صهیب یونانی و ... را به حکم **تقوا** و **عمل صالح** بر اشراف عرب و توانگران قبیله قریش برتری داده بود، پس از پیامبر در برخورد با اقوام بیگانه یا "عجم" (۱۱) معیارهای توحیدی فرا قومی اش را از دست داد و رنگ قومیّت عربی گرفت. طبقه حاکمه عرب پس از پیامبر بتدریج و در یک روند رو به رشد انحرافی اسلام را آئین نژادی و ابزار برتری جویی و سلطه گری عرب بر عجم ساخت. با خانه نشین کردن علی رهبری جامعه اسلامی بدست کسانی افتاد که از عربیّت و فرهنگ شرک آمیز قبیله ای فاصله نگرفته بودند. تأثیر زیانبار این رویداد بویژه بر "جهاد اسلامی" بسیار بارز بود. امر ترویج و گسترش جغرافیایی اسلام را کسانی عهده دار شده بودند که بعضاً همچون خالد بن ولید هیچ بویی از تربیت و اخلاق اسلامی نبرده بودند و با انگیزه های مادی (قومیّت، افتخار طلبی و غارتگری) برای شرکت در "جهاد" از هم پیشی می گرفتند. یکی از پیامدهای فتوحات نظامی و جهانگیری خلفای سه گانه، تقویت مبانی قومیّت عربی و فاصله گرفتن بیشتر از ارزشهای فرا قومی اسلام بود بویژه آنکه زمامداران جامعه اسلامی با دیدگاهها و روشهای اسلامی برخورد با اسرای جنگی نیز بیگانه بودند.

قرآن هرگز به بردگی اسیر جنگی فرمان نداده است. در سوره محمّد آیه ۵ که مربوط به رفتار با اسیران جنگی است، دو راه به مسلمانان پیشنهاد می شود که هر دو در نهایت به آزادی اسیر می انجامد: یک راه "فدیه گرفتن" در ازای آزادی اسیر است (مبادله اسیران نیز از موارد "فدیه" بشمار می رود)، و راه دیگر آزادی بی قید و شرط اسیر و "منّت نهادن" بر دشمن است. راه سومی در قرآن پیشنهاد نشده است و بطور اولی هیچ سخنی از برده کردن اسیر در میان نیست. لذا در هیچیک از جنگهای صدر اسلام که به فرماندهی یا به نظارت پیامبر صورت می گرفت، اسیران به بردگی گرفته نشدند. در جنگ بدر و حنین و فتح مکه و طائف که بسیاری از مشرکین عرب بدست مسلمانان اسیر شدند، بیشترشان بدون فدیه آزاد شدند، اما سران مشرکین که محرّک جنگها بوده و ثروت بسیار اندوخته بودند، با دادن فدیه آزاد شدند (۱۲). عصبیّت قومی جانشینان پیامبر، رفتار اسلامی یاد شده با اسیران جنگی را دستخوش دگرگونی کرد. اینان که پنداشته بودند اسلام تنها با بردگی عرب مخالفت داشته است، اسرای جنگی از اقوام غیر عربی را به بردگی گرفتند. در این باره **ابن اثیر** می نویسد:

" چون خلافت به عمر رسید گفت: اکنون که خداوند عجم را برای شما تسخیر نمود و بر وسعت فتح افزود، زشت است عربان مالک یکدیگر باشند ".

پس عمر مقرّر داشت که هیچ عربی مملوک یا بنده نباشد (طبری). با اینکه قرآن پیوندهای قومی – نژادی را گسست و پیوندهای اعتقادی را جایگزین نمود، ولی ذهن و زبان عمر همچنان به عربیّت و ارزشهای فرهنگ جاهلی آلوده بود. در همین راستا عمر ازدواج اعراب با ایرانیان را نیز ممنوع ساخت. در دوره عثمان فرهنگ جان گرفته قومی – قبیله ای بر اندیشه ها و ارزشهای توحیدی اسلام چیرگی یافت. افزایش شکافهای طبقاتی و تراکم ثروت در دست اشرافیت عرب به تسلط بر اقوام بیگانه انجامید تا جاییکه قانون و اجرای عدالت قضایی نیز از ملاحظات قومی و قبیله ای اعراب در امان نماند. بزرگان مدینه عثمان را از اینکه عدالت را در باره خلیفه زاده ای که به ناحق خون یک ایرانی مسلمان را ریخته بود، اجرا کند، باز داشتند (۱۳). در دوره بنی امیه، قومیّت عربی تمامی پیرایه های اسلامی را زدود و 'خالصانه' بر سراسر جهان اسلامی حاکم گردید! ستم و تبعیض قومی به اوج حدّت و شدّت خود رسید. ملتهای غیر عرب، که خراجهای سنگین دوره عمر را بر دوش داشتند، می توانستند با مسلمان شدن از پرداخت جزیه معاف گردند، ولی امویان که "جهاد اسلامی" را اساساً پوشش زورمداری، قومیّت عربی و جنگهای غارتگرانه کرده بودند، از اسلام آورندگان نیز جزیه می ستاندند! بر طبق قانون امویان، اعراب می توانستند خارج از جزیره العرب نیز مالک زمین گردند، کاری که در خلافت ابوبکر و عمر جایز نبود. نتیجه این قانون ستمگرانه آن شد که حاصلخیز ترین اراضی کشاورزی در مصر و عراق و ایران بدست گروه اندکی از زمینداران عرب افتاد که توسط مردم بومی آنجا از زمین حاصل بر می داشتند.

www.Parsbook.Org

امام علی و 'عصبیّت'

علی با نفی ریشه ای پدیده عصبیّت و بر هم زدن تبعیضات قومی – قبیله ای موجود در جامعه، کوشید سیاست اسلامی را از قومیّت عربی جدا کرده و آنرا در خدمت ارزشهای جهانشمول انسانی درآورد. با رهبری علی اسلام بار دیگر دین جهانی و آئین برابری انسانها شد. بیهوده نیست که دکتر **علی وردی** پژوهشگر عراقی اهل سنت می گوید:

" اگر علی نبود، اسلام در زمره همان ادیانی بود که در راه تسلط بر دیگران و استعمار می کوشند و اگر علی نبود سمت رحمتی که محمد بن عبدالله برای آن مبعوث شده بود، از دین اسلام منتفی می شد ".

علی تنها به پیشبرد آرمانهای توحیدی خویش در جامعه می اندیشید و با اینکه از قبیله قریش بود، کوچکترین پیوند و همبستگی با این قبیله مسلط و برخوردار از خود نشان نمی داد. وی می گوید: **" مرا با قریش چه کار است؟ بخدا سوگند آن زمان که کافر بودند با آنها جنگیدم و اکنون هم که راه آشوب و حق ستیزی در پیش گرفته اند باز با آنها در جنگم "** (از خطبه ۳۳ نهج البلاغه).

امام صادق می گوید هنگامی که علی زمامدار مسلمین شد در یک سخنرانی به اعراب گفت: **تا وقتیکه از خود چیزی دارم و درخت خرمایی در مدینه در اختیار من است بخدا قسم درهمی از بیت المال بر نمی دارم و همه را میان شما تقسیم می کنم. حال که من از خود جانبداری نمی کنم و چیزی برای خود بر نمی دارم می پندارید جانب شما را می گیرم و اضافه بر حقتان و از سهم دیگران به شما می دهم؟** (بزرگان عرب خواهان حفظ تبعیضات قومی – نژادی و طبقاتی بودند). برادرش عقیل بپا خاست و گفت: مرا با یک سیاه در مدینه برابر می کنی و به یک چشم می نگری؟ امیرالمؤمنین در پاسخ فرمود: **بجایت بنشین، در اینجا کسی غیر از تو نبود که صحبت کند؟ هیچ چیزی ترا بر یک سیاه برتری نمی دهد مگر پارسایی و عدالتخواهی** (وسایل الشیعه).

با وجود اعتراضات گسترده بزرگان عرب، علی هیچ قومی را بر دیگری برتری نداد و "موالی" (اقوام غیر عرب که توسط اشراف عرب استثمار می شدند) را با عربهای اصیل در حقوق اجتماعی و اقتصادی برابر نهاد:

" در این باب با او سخن گفتند، پس در حالیکه چوبی از زمین برداشت و آنرا میان دو انگشت خود نهاد گفت: **تمام قرآن را مطالعه کردم و برای عرب بر عجم به اندازه این چوب برتری نیافتم** " (تاریخ یعقوبی).

روزی یک زن عرب و یک زن ایرانی نزد علی آمدند و نیازمندی آشکار کردند. دستور داد بهر یک ۲۵ درهم و یک خروار گندم عطا کنند. زن عرب که از دوره عثمان در آمده بود و برابری اقوام مسلمان را بر نمی تافت، اعتراض کرد و گفت: ای امیرالمؤمنین من زنی از عربم و این زنی از عجم. علی دو مشت خاک برداشت و در برابر زن عرب گرفت و گفت: **میان این دو مشت خاک چه تفاوتی است؟** سپس افزود: **بخدا عرب را بر عجم در اموال عمومی و درآمد بیت المال برتر ندانم** ". ولی " معاویه

برای شرف خانوادگی و نسب اشرافی دو هزار درهم اضافه حقوق می داد " (الغارات).

علی چون اخلاص و صداقت مسلمانان غیر عرب را دیده بود به آنها توجه خاصی در تعلیم و تربیت می نمود و بیشتر به آنان تکیه داشت. مصریها بزرگترین نیروی اجتماعی علی را تشکیل می‌دادند و انقلاب ضد عثمانی را اساساً اینها به ثمر رسانده بودند. مغیره بن ضبی گوید:

" علی به موالی نومسلمان عجم و ایرانی توجه بیشتری داشت و با آنها مهربانتر بود وعمر برعکس از آنها خوشش نمی آمد و از آنها دوری می کرد و گریزان بود " (۱۴).

عباد بن عبدالله اسدی گوید: " من در روز جمعه نشسته بودم و علی بر روی یک منبر آجری خطبه می خواند و صعصعه بن صوحان (از یاران دانشمند علی) پای منبرش نشسته بود. اشعث بن قیس (رئیس قبیله کنده و خائن معروف) آمد و پا بر گردن مردم می گذاشت تا در برابر علی رسید و گفت: ای امیر مؤمنان این موالی و عجم در نزدیکی به تو بر ما غلبه کرده اند و در نزد تو مقرب شدند! ابن صوحان گفت البته امروز علی بیانی کند که پرده از چهره عرب بردارد و آنچه نهان است عیان شود، و علی فرمود: **کیست که مرا معذور می دارد و ملامتم نمی کند اگر این شکم گنده های بی فایده و بی خاصیت را کیفر دهم. این شکم گنده ها** (اشراف عرب) **مثل الاغی که در بستر بیارامد در بستر نرم می آرامند و آنها** (موالی و عجم) **بخاطر خدا فعالیت می کنند و آفتاب می خورند و آنگاه از من می خواهند آنها را از خود برانم تا از ستمکاران باشم ...** " (الغارات، ابن ابی الحدید).

بدینسان، امام علی به نبرد با قومیّت عربی برخاست. وی از یکسو امتیازها و تبعیضهای قومی، قبیله ای و نژادی را در جامعه برچید، و از سوی دیگر بنیانهای نظری قومیّت را به مبارزه طلبید. در این مبارزه **عینی** و **ذهنی**، علی کوشید هم 'سیاست' و هم 'دین' را از چنگ عصبیّت عربی و برتری جویی قومی – نژادی اعراب آزاد سازد. خطبه **قاصعه** تجلّی مبارزه عقیدتی علی با عصبیّت های قومی و نژادی است. در اینجا بجاست بخشهایی از این خطبه نغز و پر معنا را که فلسفه بلند امام علی را در این زمینه به نمایش می گذارد، از نظر خوانندگان بگذرانم:

" سپاس خدایی را سزاست که جامه عزّت و کبریا پوشید و این دو صفت را به خود اختصاص داد نه برای آفریدگانش، و آنها را بر غیر خود ناروا کرده برای شکوه و جلال خویش برگزید، و لعنت را برای کسی قرار داد که در این دو صفت با او نزاع کند ".

در جهان بینی توحیدی تنها خداست که علی الاطلاق 'کامل' و 'بی نیاز' است و به همین جهت تنها اوست که شایسته سروری و بزرگی است. جز خدای یکتا هر که و هر چه در جهان هستی پدید آمده است 'نسبی' و نیازمند است. در این میان 'انسان' متکامل ترین پدیده هستی است، اما همین برترین آفریده خداوند نیز نیازمند آنست که پیوسته در ابعاد گوناگون فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، تکامل یابد. این ویژگی، سرشت مشترک همه انسانها صرف نظر از وابستگی قومی و نژادی آنهاست

و لذا هیچ انسانی در 'ذات' و 'سرشت' بر دیگر انسانها برتری و سروری ندارد. هر قوم و قبیله و نژادی از انسانها بالقوّه توانایی تولید اندیشه و خلق تمدن و فرهنگ را داراست و هیچ قوم و نژادی "برگزیده خداوند" و شایسته سروری بر دیگران نیست. در جهان بینی توحیدی قرآن، این نوع انسان است که "جانشین خداوند بر روی زمین" است، و این جایگاه در انحصار هیچ دسته و گروهی خاص از انسانها نیست. بنابراین اگر دسته ای از انسانها، به هر بهانه ای اعم از قومی، نژادی، طبقاتی و مسلکی، خود را به تنهایی جانشین و برگزیده خداوند دانسته و در پی برتری و سروری بر دیگران برآیند، البته سرانجامی جز خواری و سرافکندگی نخواهد داشت! علی سپس به آفرینش انسان بعنوان جانشین و نماینده مسئول خداوند در زمین، و سرکشی و برتری جویی "ابلیس" اشاره می کند:

" ... **پس همه فرشتگان** (بفرمان خداوند بر 'آدم' نماد نوع انسان) **سجده کردند مگر ابلیس که غرور و خودخواهی به او روی آورد. پس به آفرینش خود بر آدم فخر و نازش نمود و برای اصل خویش عصبیّت نموده آشکارا زیر بار فرمان حق نرفت. پس دشمن خدا پیشوای متعصّبین و پیشرو گردنکشان است که بنیان عصبیّت را بنا نهاد، و با خدا در عظمت و بزرگی نزاع نمود و جامه ارجمندی و سروری پوشیده خلعت فروتنی و کوچکی دور انداخت...** ".

بنابراین در نگرش جهان بینانه علی، برتری جویی و گردنکشی که ریشه در تعصبات جاهلانه قومی، قبیله ای، نژادی و طبقاتی دارد، فرآیندی است که **شیطان** آغازگر و بنیانگذار آن بوده است. بعبارت دیگر فخرفروشان و جویندگان سروری قومی و نژادی، که چنانچه دیدیم بر 'اصل' و 'گوهر' خود می نازند و خویشتن را تافته ای جدا بافته از دیگران می دانند، یاران و پیروان "ابلیس" هستند...علی سپس به اعرابی که باز گرفتار عصبیّت های جاهلی شده از 'توحید' فاصله گرفته اند، چنین هشدار می دهد:

" **پس بندگان خدا از دشمن خدا بترسید از اینکه شما را به درد خود** (غرور و خود بزرگ بینی) **دچار کند و از اینکه به ندای خویش شما را** (از فروتنی و حق جویی) **باز داشته پریشان سازد و سواران و پیادگان لشکرش** (یاران نخوت و عصبیّت) **را پیرامون شما گرد آورد... پس نیرو و کوشش خود را در دفع او بکار گیرید که به خدا سوگند بر ریشه شما فخر و نازش کرد و در گوهر شما نکوهش نمود و نژادتان را پست و خوار شمرد... پس خاموش کنید آتش عصبیّت و کینه های عصر جاهلیت را که در دلهای شما پنهان است که این غرور و گردنکشی در مسلمان از افکنده های شیطان و از خودکامگیها، تبهکاریها و وسوسه های اوست. و تصمیم گیرید که فروتنی را بالای سرهایتان نهید و سروری را در زیر پاهایتان بیفکنید و برتری جویی را از گردن خود دور کنید و سلاح فروتنی را میان خود و دشمنتان** (آنها را که از روی غرور و تعصب جاهلی "دشمن" می پندارید) **قرار دهید زیرا او** (شیطان) **در هر ملتی لشکریان و یاران و پیادگان و سواران دارد** ". آنگاه علی پیشینه تاریخی قوم عرب و برتری جویی اقوام گذشته را یادآور می شود:

" **آگاه باشید که شما** (اعراب) **در طغیان و تجاوز بسیار کوشا بودید و در زمین تبهکاری کردید، بخاطر آشکار**

نمودن دشمنی با خدا و جنگیدن رو در رو با گروندگان (به توحید). **پس از خدا بترسید در برتری جویی غیرتمندانه و فخرفروشی جاهلانه، که بزرگی طلبی پدید آورنده کینه و دشمنی و از دمیدنگاههای شیطان است که بدان امّتهای گذشته و پیشینیان را فریب داد تا آنجا که در تاریکیهای نادانی و دامهای گمراهی او سقوط کردند... پیشینیان در مسیر برتری جویی و فخرفروشی از پی یکدیگر رفتند که سینه ها** (از فرط خشم و قهر و کینه) **به سبب آن تنگ گشت. آگاه باشید و بترسید، بترسید از فرمانبری مهتران و بزرگانتان که** (به سبب شرف و جاه خود) **گردنکشی کردند، به گوهر خود فخر فروختند و نژاد خود را برتر و بالاتر دانستند، و بر پروردگارشان نسبتهای زشت روا داشتند** (مدعی شدند که خداوند گروهها، طبقات، اقوام و نژادهای انسانی را نابرابر آفریده است. برخی را برای سروری و فرمانروایی و خلق تمدن و فرهنگ آفریده است، و برخی را نیز برای کار بهره ده و فرمانبری) ".

در اینجا علی (ع) به این حقیقت اشاره دارد که **ثروت** و **قدرت** زمینه رشد **عصبیّت** و **برتری جویی** جاهلی در جامعه است. بزرگان و مهتران جامعه که خواهان حفظ و توسعه امتیازهای انحصاری خود در 'اقتصاد' و 'سیاست' هستند، به آئین سروری و گردن فرازی میدان می دهند تا با ارتقای آئین خود به 'فرهنگ' ملت، هم خویشتن را سزاوار و شایسته **حاکمیت** و **مالکیت** بنمایانند و هم در این راستا از پشتیبانی ملت برخوردار باشند! پس از فرمانبری اینان باید براستی ترسید چرا که :

" **اینان** (از ما بهتران) **پایه های بنای عصبیّت و ستونهای برپا دارنده فتنه و آشوب، و شمشیرهای سروری و برتری جویی جاهلی اند... از مدعیان** (سروری) **پیروی نکنید که آنان کسانی هستند که شما آب صاف و گوارای خود را با آب تیره گل آلود آنها آشامیده و بیماری آنان را با تندرستی خویش آمیخته و اندیشه باطل آنها را در مرام حق خود داخل کرده اید** (با پیروی این تبهکاران انگیزه های حق جویانه شما با انگیزه های ناحق آنها در هم می آمیزد، نظام ارزشی جامعه در هم ریخته و توهم و شبهه و فتنه پدیدار می گردد) **در حالیکه آنها پایه فسق و فجور و ملازم قهر و گناه هستند که شیطان آنها را به مثابه شتران بارکش گمراهی، و سپاهی که بر مردم مسلط شود، و مترجمانی که به زبان مردم سخن می گوید، گرفته است برای اینکه خردهای شما را بدزدد و در دیدگانتان وارد گردد و در گوشهایتان چندان بخواند تا آنکه شما را هدف تیرهای خود سازد، به زیر پای خویش افکند، و در چنگال خود گرفتار نماید** (متعصبین زورمند و زراندوز، که خود در برتری جویی و گردن فرازی پیروان "ابلیس" اند، با تبلیغ ارزشهای بی پایه قومی و نژادی و تفاخر بر دستاوردهای نیاکان، مردم بینوا را ابزار پیشبرد آرمانهای دروغین خویش می سازند، ولی به مردم جز رنج و بدبختی و زیان نخواهد رسید) ".

علی سپس به منطق برتری جویی در بین ملل جهان اشاره کرده و عصبیّت قومی عرب را در این میان بسی جاهلانه ارزیابی می کند:

" **من** (در احوال پیشینیان و دیگر ملل) **نگریستم، هیچیک از جهانیان را نیافتم که بر سر چیزی از چیزها تعصب نماید مگر از روی علتی که مردم نادان را توجیه می کند و یا استدلالی که به عقل بیخردان می رسد** (منطق و

استدلال پیروان عصبیّت بر پندار و گمان، و نه دانش و خرد، استوار است) **جز شما اعراب را که تعصب می ورزید در چیزی که** (در منطق بیخردان نیز) **دلیلی شناخته شده برایش موجود نیست. اما شیطان تعصب و غرور ورزید برای اصل خود و آدم را در آفرینش نکوهش نموده گفت: من از آتشم و تو از گل، و اما ثروتمندان امّتها که در نعمت و خوشی غوطه ورند از جهت ثروتشان تعصب ورزیدند و گفتند ما را دارایی و فرزندان بیشتر است و به رنج و عذاب گرفتار نخواهیم شد!** (خلاصه هر یک دلیلی هر چند بی پایه تراشیدند، اما شما اعراب به چه چیز می نازید؟ اصل و گوهر برتری دارید؟ یا شما را ثروتها بی شمار است؟) **".**

امام علی با واقع بینی می داند که بیرون کردن عصبیّت از مغز و دل و روح انسانها کار آسانی نیست، لذا می کوشد به تعصبات اعراب سمت و سویی انسانی و فرا قومی بدهد:

" پس اگر چاره ای جز تعصب ورزیدن ندارید، باید تعصب شما برای خصلتهای ارزنده و اعمال نیکو باشد... از نگاهداری حقوق همسایه، وفای به پیمان، فرمانبری نیکان و نافرمانی گردنکشان، فرا گرفتن فضل و ادب و دست کشیدن از ستم و تجاوز، بزرگ داشتن گناه خونریزی، دادگری و مساوات جویی برای خلق، فرو نشاندن آتش خشم و دوری جستن از تبهکاری در زمین ".

علی سپس به انحرافات اعراب پس از پیامبر، که در نهایت به احیای فرهنگ عصر جاهلیت و چیرگی تعصبات قومی – قبیله ای بر معیارها و ضوابط توحیدی اسلام انجامید، باز می گردد:

" آگاه باشید شما دستهایتان را از ریسمان طاعت حق رهانیدید (از جاده توحید منحرف گشتید) **و در حصار خدا که پیرامون شما کشیده شده بود بوسیله احکام و قوانین عصر جاهلیت رخنه کردید** (همراه با فرهنگ قومی و قبیله ای پیشین به مرزهای عقیدتی اسلام نفوذ کردید)**... بدانید که شما پس از هجرت** (از جاهلیت، دوباره) **اعراب شدید** (عربیّت را بر مسلمانی برگزیدید) **و بعد از دوستی و پیوند** (در سایه توحید) **گروه گروه شدید** (مرزهای قبیله ای و طبقاتی را برقرار ساختید). <u>**با اسلام پیوستگی و دلبستگی ندارید مگر در نام آن، و از ایمان شناختی ندارید مگر به تشریفات آن**</u> (تنها ظواهر اسلامی را رعایت می کنید). **می گویید آتش آری، ننگ نه** (تکیه کلام عرب از دوران جاهلیت) <u>**مانند آنستکه می خواهید وجهه و جهت اسلام را برگردانید**</u>**، پرده حرمتش بدرید و میثاق آنرا نقض کنید** (اسلام را بر فرهنگ جاهلیت منطبق گردانید)**... آگاه باشید رشته اسلام** (پیوندهای عقیدتی) **را از هم گسیختید، حدود آن را تعطیل و احکام آن را از میان بردید.** (اما) **بدانید که خدا مرا به جنگ با ستمگران و پیمان شکنان و تبهکاران زمین امر فرمود... ".**

مبارزه اصولی علی با عصبیّت عربی و ستم و تبعیض قومی، "موالی" و "عجم" را به جنبش تشیّع علوی پیوند داد و به گسترش جغرافیایی این جنبش در سراسر جهان اسلامی انجامید. بافت قومی مذهب شیعه که تا نیمه قرن اول هجری اساساً عربی بود، از این پس مرزهای قومی عرب را در نوردید و ملتهای ستم کشیده از حاکمیت عربی را به زیر پرچم سبز تشیّع گرد آورد. <u>تشیّع علوی پاسدار ارزشهای فراقومی اسلام گشت</u>. اقوامی که به انگیزه آزاد شدن از سلطه خداوندان 'زر' و

'زور' و 'تزویر'، به شعارهای توحیدی و مساوات جویانه اسلامی امید بسته و به دین اسلام گرویده بودند، در 'اسلام حاکم' اما با تلخکامی نابرابری عرب و عجم را آزمودند! اینان که همچنان در جستجوی اسلام انقلابی نخستین بودند، سرانجام گمشده خود را در اندیشه های علی (ع) و سیاست **حق مدار** او یافتند و به آئین تشیّع علوی گرویدند. ایران، عراق و مصر کانونهای عمدهٔ تشیّع گشتند. نویسندگان "تاریخ فلسفه در جهان اسلامی" که عرب "اهل سنت" هستند، ضمن بیان علل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی پیوستن ملل مغلوب و مردم محروم به تشیّع، اظهار می کنند که بجز شیعیان عرب کسانیکه تشیّع را پذیرفتند هنوز اسلام در قلوبشان بخوبی جایگزین نشده بود (۱۵). در ایران همچنین جنبشی پدید آمد که به شیعیان شعوبی معروف گشت. اشتهار به نام شعوبیه از آنجا بود که اینها آیه ۱۳ از سوره حجرات (۹) را سرلوحه اعتقادات و برنامه های سیاسی خود قرار داده بودند. آنها با تکیه بر آیه یاد شده بر آن بودند تا شعار برابری اقوام و نژادهای انسانی را که از شعارهای راهبردی اسلام انقلابی نخستین بود، به سلاح نبرد با قومیّت ظالمانه عربی تبدیل کنند. این جنبش برابری طلب به سرعت در ایران گسترش یافت تا اینکه سرانجام از آرمانهای نخستین خود جدا افتاد! بافت اساساً **یک ملیّتی** نهضت و **واکنش خودبخودی** نسل دوم آن در برابر قومیّت عربی، آنان را از آن سوی بام به دامن قومیّت ایرانی انداخت! با اعلام رسمی برتری ذاتی قوم ایرانی و تفاخر بر گذشته "شکوهمند" ایران باستان، جنبش شعوبیه آشکارا از شعار و آرمان پیشین خود دست برداشت و برتری جویی ایرانی پیشه کرد (۱۶). این رویکرد نوین به نوبه خود به تحکیم قومیّت عربی انجامید. سران شعوبیه از هنگامی که کوشیدند ملت ایران را از پیکره تمدن و فرهنگ اسلامی جدا کنند و بدتر از آن ریشه های خود را به نظام ساسانی و برتری جویی قومی ایران باستان برسانند، پایگاه توده ای خود را از دست دادند. زحمتکشان ایرانی هنوز خاطره تلخ جور و ستم ساسانیان را در حافظه تاریخی خود داشتند، چرا که حتی پس از سقوط این نظام نیز از تیره های اشرافی باز مانده، چه آنها که دست همکاری به خلفای عرب داده بودند و چه آنها که "قهرمان ملی"! بودند و برای حفظ موقعیت اجتماعی – اقتصادی خویش با اعراب می جنگیدند (۱۷)، به اندازه کافی ستم و بیداد دیده بودند. توده های مسلمان نیازمند جنبشی بودند که آنها را در نبرد با ستمهای قومی، نژادی و طبقاتی یاری و رهبری کند، نه آنکه قومیتی را در برابر قومیتی دیگر مطرح کند و اشرافیتی را بجای اشرافیتی دیگر بنشاند. مردم ایران از اینکه شعوبیه از شکوه و جلال خسروان دم می زدند و آنرا بجای دربار پر زرق و برق خلفای عرب می نشاندند، بیزاری جستند چرا که در کاخهای پر شکوه و جلال فرمانروایان تنها فقر و رنج و خواری خود را می دیدند. آنها از پیشوای عقیدتی خود علی (ع) آموخته بودند که کاخی بر پا نمی شود مگر آنکه هزاران نفر کوخ نشین گردند... باری، گسست 'سیاست' از برتری جوییهای قومی – نژادی در زمامداری علی و پیوند آن با ارزشهای توحیدی فراقومی اسلام، سبب گردید که

آئین تشیع علوی به اندیشه راهنمای مردم در مبارزه با ستم و تبعیض قومی – نژادی – طبقاتی در جوامع اسلامی مبدّل گردد و به چنان پایگاه گسترده ای در میان توده های ستمدیده دست یابد که حتی جنبشهای سیاسی غیر شیعی نیز پوستین شیعی و علوی به تن کنند تا حمایت ضروری مردم را بدست آورند...

سخن آخر آنکه 'سیاست' در جهان امروز هنگامی می تواند ابزار پیشبرد و اعتلای ارزشهای انسانی فرا قومی گردد که به پیروی از امام علی، پیشوای سیاست 'نوین' حق مدار، پیوند تاریخی خود با قومیت را از هم بگسلد. **عصبیت قومی** که به خودی خود مانع از برآیند سازنده و خلاق دستاوردهای مثبت تاریخی – فرهنگی ملل، همبستگی خلقها و پیشرفت اجتماعی بشریت می شود، در پیوند با **سیاست زورمدار سنتی** به جنگها، ویرانیها، خونریزیها و کینه های بی پایان راه می برد.

پانوشته های بخش چهارم

۱- در سیاست 'قدرت' پرست سنتی، 'منافع ملی' اساساً **پوششی** است برای توسعه طلبی قدرتها و **دستاویزی** برای پایمال کردن استقلال و حقوق ملتها توسط آنها.

۲- این سخن به معنی تأیید دربست تبیین جامعه شناختی **دورکهیم** از مذهب نیست. دورکهیم ریشه تاریخی عقاید و جهان بینی های مذهبی را در **توتم پرستی** قبایل بدوی می داند. 'توتم' در واقع روح قبیله است و پرستش آن توسط اعضای قبیله جز قوم پرستی پنهان نیست. یعنی **مذهب** سرپوش **قومیّت** است. دورکهیم سپس با نادیده گرفتن سایر اشکال مذهب بدوی و تعمیم توتم پرستی به ادیان جهانی، که رسالت بشری و نه قومی برای خویش قائلند، کارکرد اجتماعی مذهب را احراز هویت قومی و استقلال از دیگر جوامع ارزیابی می کند. گرایش قومی از دیدگاه وی ریشه هر احساس مذهبی است.

۳- منظور از 'شبه علوم' در اینجا، افسانه ها و خرافاتی است که خود را به صورت علوم انسانی و اجتماعی عرضه می نمایند. برای نمونه در "تیپ شناسی" یا "سنخ شناسی" فرهنگی و روانشناختی برای گروههای انسانی خصایصی ابدی و تغییر ناپذیر قائل می شوند و بدتر از آن بحث می شود که چگونه اندیشه، رفتار شناسی و قابلیّت رشد و پیشرفت اقوام گوناگون با شکل و شمایل جمجمه و قد و هیکل آنها سازگار می باشد و...

۴- نه تنها سیاست، بلکه ادبیات، تاریخ نگاری و هنر غربی نیز زیر تأثیر **فلسفه قدرت** سرشار از **غرب مداری** و تحقیر ملل شرقی و فرهنگ آنهاست. حتی آنگاه که رویدادهای تاریخی به "فیلم" یا "داستان" کشیده می شوند، کوشش می شود با جعل و تحریف و دروغ برتری انسان غربی بر انسان شرقی، نه فقط به دانش و رفتار و تدبیر و هوش بلکه حتی به زیبایی چهره و اندام نیز، به اثبات برسد.

۵- از رستم و کاوه و آرش و سنتهای باستانی ایران گرفته تا کوروش و زرتشت و شاهان و سرداران گردن فراز، و تا دانشمندان و ادیبان ایرانی مسلمان همگی موضوع کشمکش میان اقوام ایرانی هستند. حتی اقوامی که بیرون از مرزهای امروزی ایران هستند نیز در این کشمکش وارد شده و سهم خود را از گذشته مشترک می طلبند!

۶- این ادعا که فرهنگ ایران پیش از ورود اسلام به این سرزمین فرهنگ "پاک و ناب آریایی" بوده است بسی سخیف و فریبکارانه است. اولاً پدیده های زشت و ناپاک در عقاید، مناسک، سیاست، روابط خانوادگی و طبقاتی... در ایران باستان کم نبوده است که این نوشتار را حوصله بررسی آنها نیست. دوماً فرهنگ ایرانیان باستان خالصاً نیز "آریایی" نبوده است. "آریانهای ایرانی" در بدو ورود به فلات ایران شاید "فرهنگ ناب آریایی" داشته اند ولی این فرهنگ بهیچ وجه **درخشان** نبوده است.

آنها از مردم بومی ایران (که غیر آریایی و لذا "دیو"! بوده اند) و بویژه از اقوام سامی در همسایگی خود (تمدنهای بین النهرین) بسیار عقب تر بوده اند. آریانهای ایرانی از اقوام بومی ایران چیزهای بسیاری آموخته اند که در داستانهای ملی ما نیز بدان اشاره شده است (برای نمونه آمده است که "دیوان" پس از "رام" و "مطیع" شدن، به تهمورث پادشاه ایران چندین نوع خط و زبان را آموختند). بجز مردم بومی ایران فرهنگهای باستانی بین النهرین (سامی)، مصریها و اقوام غرب آسیا نیز بسیار بر "فرهنگ آریایی" ایران تأثیر گذارده اند. پژوهش های تاریخی نشان می دهد که هخامنشیان از میراث تمدنی سومریان (یک قوم غیر آریایی و غیر سامی) نیز بسیار بهره مند بوده اند. همچنین **هرودوت** مورخ یونانی در باره اخلاق ایرانیان عصر هخامنشی می گوید که پارسیان به آسانی آداب و رسوم دیگر ملل را تقلید کرده و از آن خود می سازند. بنابر این پیش از تهاجم اعراب مسلمان نیز، فرهنگ ایرانیان باستان "ناب" و "پاک" از فرهنگ بیگانه نبوده است. در مقام ارزیابی نیز باید گفت در آنچه که از خود بجای گذاردند نیز پدیده های 'نیک' و 'بد' هر دو دیده می شود. هر فرهنگ و تمدنی در تاریخ اساساً در روند داد و ستد پیوسته با دیگر فرهنگها و تمدنها پدیدار گشته و بالیده است، و ادعای "ناب" بودن یک فرهنگ خیالی و فریبکارانه است.

۷- تأثیر عصبیّت قومی بر تاریخ نگاری ایرانی را در موارد بسیاری می توان دید که در اینجا به چند نمونه آنها اشاره می شود: ریشه های فکری، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جنبشهای شیعی و پدیده تصوّف و عرفان در ایران پس از اسلام نادیده گرفته می شود و روندهای یاد شده بازتاب "نبرد قومی ایرانیان بر علیه اعراب" و در چهارچوب "تضاد آریایی – سامی" تحلیل می شود. در برابر، جنگ تیره های اشرافی ایرانی با خلفای اموی و عباسی بمنظور باز پس گرفتن قدرت و ثروت خانوادگی خویش و احیای نظام ساسانی – زرتشتی "مبارزه آزادیبخش ملی" تلقی شده و خائنی چون **افشین** و زورگوی ستمگری چون مازیار "قهرمان ملی" معرفی می شوند. هر آنچه از فرهنگ بشری در ورای مرزهای ایران 'نیک' و 'ارزنده' است، تاریخاً پدیده ای "ایرانی" و یا برگرفته از فرهنگ ایرانی شناسانده می شود، اما آنچه در فرهنگ ایرانی 'زشت' و 'ناپسند' است به عناصر فرهنگی بیگانگان و بویژه به "کثافتهای سامی" نسبت داده می شود! **زرتشت** پیامبر نیز از نیمه قرن هفتم پیش از میلاد به گذشته های دورتر (حتی تا دوازده هزار سال پیش!!) بازگشت داده می شود تا نسبت به پیشکسوتی "پیامبر ایرانی" بر "پیامبران سامی" اطمینان کامل حاصل گردد! همچنین کاشف بعمل آمده است که **حافظ** شاعر ایرانی دوره اسلامی نیز نه حافظ قرآن بلکه حافظ اوستا بوده است!

۸- کما اینکه نژادپرستان ایرانی هرگز به ارزیابی علمی، منطقی و منصفانه اسلام نیز که "دین تازیان" است نمی پردازند. آنهایی هم که کمی "نا پرهیزی" کرده و رسماً مسلمان مانده اند، از اینکه در رگهای پیامبرشان نه تنها خون آریایی جریان نداشته بلکه بدتر از آن خون عرب جاری بوده است،

کمی تا قسمتی شرمنده اند! اما برای رفع این شرمندگی نژادپرستان دست بکار "تحقیقات تاریخی"! شده و "کشف" کرده اند که قبیله قریش چند قرن پیش از پیدایی اسلام، از ایران به مکه مهاجرت کرده بود!! خلاصه خون آریایی را در رگهای محمد (ص) جاری کردند تا نژادپرستان "مسلمان" ایرانی نیز از پیروی "پیامبر تازیان" شرمنده نباشند!

۹- **" ای مردم ما شما را از مرد و زن آفریدیم و قرار دادیم شما را در اقوام و قبائل گوناگون تا یکدیگر را بشناسید. (اما) بدرستی ارزنده ترین شما نزد خدا پرهیزگار ترین شماست "** (سوره حجرات، آیه ۱۳). همچنین پیامبر در روز فتح مکه و پیروزی انقلاب توحیدی در یک سخنرانی عصبیّت های جاهلی (قومی و قبیله ای) را اینگونه محکوم کرد:

" ای مردم خداوند بزرگی و برتری دوران جاهلیت را از میان برد و نیز فخر و برتری جستن به نیاکان را، شما همگی از آدم و آدم از خاک است. آگاه باشید برترین بندگان کسی است که تقوا دارد. هر کس را که عملش پایین آورد، حسبش بالا نمی برد. تمام خونهایی که در عهد جاهلیت ریخته شد و کینه ها و دشمنی ها هم اکنون و تا روز رستاخیز زیر پای من است ".

البته ارزشهای انسانی و نیک کرداری ملاک برتری معنوی افراد نزد خداست، و نه عامل برتری در کسب حقوق انسانی و ثروتهای اجتماعی.

۱۰- پیامبر در میان آنهمه جوان خوش آهنگ و نغمه سرای عرب، بلال حبشی سیاه پوست را به اذان گویی بر می گزیند که مخرج صوتی 'ح' ندارد و 'حیّ' را 'هیّ' می خواند، و در برابر انتقاد اعراب می گوید که 'هیّ' بلال نزد خدا از صد 'حیّ' شما ارزنده تر است.

۱۱- همانگونه که مهاجران "آریایی" اقوام بومی ایران را "دیو" نامیدند و یونانیان بیگانگان را "بربر" شمردند، اعراب نیز اقوام غیر عرب را "عجم" (گنگ و لال) می دانستند! آنها مسلمانان غیر عرب را "موالی" یا بندگان خویش می شمردند و مشاغل مهم دولتی را هرگز به آنها واگذار نمی کردند.

۱۲- با وجود حکم صریح قرآن و رفتار روشن پیامبر در باره اسیر جنگی، **"فقه"** (آئین نامه حقوقی مسمانان که ضمن تنظیم زندگی اجتماعی می بایست نیازهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی طبقه حاکم عربی را نیز پاسخگو باشد) گزینه سومی نیز بدان افزود که آنهم برده کردن اسیر است!

۱۳- عبیدالله بن عمر به گمان اینکه هرمزان نیز در قتل پدرش همدست فیروز بوده است، خودسرانه و بی هیچ رسیدگی قضایی وی را کشت! علی با پافشاری بسیار مجازات عبیدالله را از عثمان خواستار گردید، ولی عثمان به بهانه اینکه نباید داغ دیگری بر دل خانواده عمر نشاند از اجرای عدالت خودداری کرد. علی (ع) پس از اینکه به زمامداری رسید، بیدرنگ در جستجوی عبیدالله و مجازات او بر آمد و فرمود **" اگر بر این فاسق دست یابم او را به قصاص خون هرمزان خواهم کشت ".** سرانجام عبیدالله، که همراه با معاویه برای جنگ با علی به صفین آمده بود، بدست مالک اشتر کشته

شد.

۱۴- عمر که فزونی اسرای ایرانی را در جلولا و نهاوند دیده بود، همواره می گفت از فرزندان این زنان به خدا پناه می برم. ولی حتی این 'ترس' هم مانع از آن نشد که دست از قومیّت عربی بر دارد.

۱۵- برخی از این اقوام مستقیماً از دین پیشین خود به مذهب تشیّع در آمدند. برای نمونه مردم گیلان و مازندران تا مدتها پس از سقوط ساسانیان همچنان بر دین زرتشت بودند تا اینکه مبارزان شیعه، که از دست حکومتهای خونریز اموی و عباسی گریخته بودند، به این نواحی امن روی آوردند. فعالیتهای سیاسی و عقیدتی آنها بتدریج بر مردم شمال ایران تأثیر گذارد و آنان بدون جنگ و در کمال آگاهی و آزادی به مذهب تشیّع علوی گرویدند.

۱۶- چند قرن پس از نهضت شعوبیه، صفویان نیز کوشیدند تشیّع را سرپوش قومیّت ایرانی نمایند. کوشش قومیّت ایرانی در بهره برداری عقیدتی از اسلام و تشیّع، به تحریفات تاریخی و جعل احادیث راه برده است که بازشناسی و تحلیل آنها بسیار ضروری می نماید. شعوبیه و صفویه از منابع تاریخی این جعل و تحریف ها بوده اند. داستان ازدواج امام حسین با دختر یزدگرد سوم واپسین پادشاه ساسانی یکی از این نمونه هاست. همچنین حدیثی به پیامبر! نسبت می دهند که: " از میان بندگان خدا، خدا را دو نژاد برتر و برگزیده است. از عرب قریش و از عجم فارس ". بر مبنای این سخن نژاد پرستانه و آن داستان ساختگی، از علی بن حسین پیشوای چهارم شیعه نقل می کنند که: " من پسر دو برگزیده برترم "! بدین ترتیب در شیعه ساسانی – صفوی، امام زمان نیز دارای تبار قریشی – پارسی و از فرزندان پیامبر اسلام و یزدگرد ساسانی است! (برای بررسی بیشتر به کتاب تشیع علوی و تشیع صفوی از زنده یاد شریعتی رجوع کنید).

۱۷- بازماندگان تیره های اشرافی در رژیم ساسانی برای حفظ منافع و موقعیت طبقاتی خود روش سیاسی همانندی بکار نبستند. برخی این هدف را در "همکاری خائنانه" با نظام خلافت، که به نوبه خود اشرافیت و قومیت عربی را نمایندگی می کرد، می دیدند و برخی نیز در "مبارزه قهرمانانه" با آن و کسب امتیاز سیاسی. نتیجه نهایی روش دوم نیز همان سازش و همکاری دسته نخست بود، چرا که دو طرف دعوا ماهیّت یکسانی داشتند. باری، "قهرمانان ملی" سرانجام توانستند موقعیت و منافع پیشین خود را حفظ کنند مشروط بر آنکه بنام خلیفه سکّه بزنند و خطبه بخوانند! اینان نه تنها در استثمار مردم ایران شریک و همدست دستگاه خلافت گردیدند بلکه رسالت سرکوب دشمنان خلیفه را نیز بر عهده گرفتند. برای نمونه می توان به سرکوب خوارج و نهضت شیعی حسین بن علی و کشتار بیرحمانه علویان مازندران توسط یعقوب لیث صفّار به امر خلیفه عباسی اشاره کرد. این "قهرمان ملی" چنان در کشتار و آزار مردم گرگان و طبرستان پیش رفت که حتی عباسیان خونریز را به شگفتی انداخت و از روی ترس و نگرانی از یعقوب بیزاری جستند! (تاریخ ایران بعد از اسلام،

عبدالحسین زرّین کوب).

امام علی و ستون پایه های سیاست حق مدار

محمود رضاقلی

mahmoudrezagholi@yahoo.se

بخش پنجم:

'عدالت' درونمایه و معیار سنجش 'سیاست'

سخنی کوتاه اندر شناخت 'عدالت اجتماعی': اگر **ستم** و **تبعیض** اجتماعی را پایمال کردن حقوق بنیادی انسان و نابرابری در این حقوق بشناسیم، **عدالت اجتماعی** قرار دادن هر حقی است در جایگاه طبیعی آن و برابری انسانها در حقوق بنیادی خویش. ستم و تبعیض اجتماعی، و در کانون آن بهره کشی طبقاتی، از واقعیتهای **پایدار** اجتماعی است که در تغییر و تحولات ساختاری جوامع، موجودیت خود را در اشکال متفاوت حفظ کرده و استمرار یافته است. این سنت شناخته شده دیرپا و **ایستای** تاریخ، عدالت اجتماعی را به **آرزو** و **آرمان** خروشان و انگیزاننده تاریخ انسان تبدیل نموده است. در کانون عدالت اجتماعی، حق طبیعی و برابر انسان در تصاحب **ثمره کار** و کوشش خویش قرار گرفته است که در نظامهای استثماری تاریخ از آن مالکان انسان و زمین و سرمایه گردیده است. زیرا **بهره کشی انسان از انسان**، که اختصاص دستاوردها و دسترنجها به گروه مالکان است، سرچشمه و تقویت کننده بسیاری از دیگر گونه های ستم اجتماعی در تاریخ انسان بوده است. ستم و تبعیض اجتماعی در **کارکرد** و **پیامد** نیز از عدالت جدا می شوند. ستم و تبعیض انسان و جامعه را به **تنگنا** و **چالش** سوق می دهند ولی عدالت راه **رشد** پایدار و **همبستگی** اجتماعی را بروی انسان و جامعه می گشاید. ستم و تبعیض با **زور** و **فریب** همراه است ولی عدالت با **آزادی** و **آگاهی** سازگار می نماید.

چنانچه در تاریخ آزموده شده است، سیاست سنتی همواره در پی حراست و اداره مناسبات ستمگرانه اجتماعی بوده است و هیچگاه صادقانه به آرمانی انسانی، که متضمّن کوشش در تغییر بنیادی **وضع موجود** و پویش پیوسته بجانب **وضع مطلوب** می باشد، باور نداشته است. البته از آنجا که **آرمان** و **هدف** به 'سیاست' مشروعیّت می بخشند، و سازماندهی و برنامه ریزی بدون هدف گذاری ممکن نیست، سیاست سنتی بمثابه علم قدرت ناگزیر از آرمانخواهی و هدفمندی می شود! اما نه از روی ایمان و اعتقاد قلبی، که در فلسفه قدرت 'حق' و 'آرمان' ساخته ذهن انسان هستند، بلکه به این انگیزه

که از آرمانهای بزرگ و هدفهای والا چون **دام** فریب و گمراهی خلق سود جوید. پیامد این فریبکاری نیز به بند کشیده شدن آرمانهای انسانی در چهارچوبهای تنگ قومی، طبقاتی، حزبی و مسلکی است، در حالیکه آرمان واقعی سیاست سنتی همانا تسخیر 'قدرت'، نگهداری و گسترش آنست. در جهان باستان، جایی که وجدان اخلاقی و سیاسی بشر هنوز رشد نیافته است، حتی نیازی به ادعای آرمانخواهی انسانی احساس نمی شود و فرمانروایان آشکارا خود کامگی، زورمداری و هدف های سلطه جویانه خود را بیان می کنند (۱). با شکل گیری و رشد وجدان سیاسی و اخلاقی در یک ملت، چنانچه در بخش نخست این نوشتار دیدیم، "پنهان کاری" بعنوان تاکتیکی ضروری به 'سیاست' می چسبد تا وجدانی که آرمانهای بزرگ در خود می پرورد گمراه و مهار شود! در یونان باستان 'سیاست' اساساً مفهومی جز **حفظ و اداره وضع موجود** نداشت (۲). در اروپای معاصر نیز 'سیاست' از خصیصه آرمانخواهی به دور است و می کوشد مناسبات طبقاتی موجود را بخوبی و با "تدبیر" (ترفند "پنهان کاری") حفظ نماید. برداشت عمومی سیاستمداران و اندیشمندان علوم سیاسی و اجتماعی از واژه 'سیاست' بمثابه: "علم قدرت"، "فن کشور داری"، "اداره کارآمد نظم اجتماعی موجود" و نظیر آنها، منطقاً 'سیاست' را از هر گونه سمت و سوی آرمانی و برنامه دگرگونسازی اجتماعی تهی می سازد. در واقع همین ضرورت "حفظ و اداره وضع موجود" در جوامع غربی بود که دولتهای این کشورها را از عصر استعمار به این سو به جنگهای تجاوزکارانه و غارت ملل ضعیف و توسعه نیافته هدایت نموده است! چرا که نظام سرمایه داری، که 'وضع موجود' در غرب بود، از آغاز تاکنون جز با دستیابی پیوسته به مواد اولیه تولید، نیروی کار ارزان، و بازارهای گسترده ای برای فروش کالا، نمی توانست برپا بماند. از سوی دیگر، مواد اولیه، نیروی کار و بازار فروش در درون کشورهای غربی نیز با محدودیت های طبیعی و اجتماعی روبرو بود. لذا سلطه بر منابع حیاتی و بازارهای کشورهای آسیایی، آفریقایی و امریکای جنوبی جهت "حفظ و اداره وضع موجود" در کشورهای غربی راهکاری "معقول" بنظر می رسید. امروز جهان سرمایه داری به سرکردگی آمریکا به "جهانی سازی" یا به عبارت روشن تر گسترش و تعمیق سلطه همه جانبه خویش بر سیاست، اقتصاد و فرهنگ ملل جهان می اندیشد تا آخرین و مطمئن ترین راهکار جهت "حفظ و اداره وضع موجود" در غرب را نیز بیازماید، و این سرانجام غم انگیز سیاست بی آرمان در غرب است. هنگامی که 'سیاست' از هدفمندی و پیگیری آرمانهای راستین تاریخی انسان (آزادی، شورا، همبستگی انسانی و عدالت اجتماعی ...) جدا می افتد، معنایی جز "اداره وضع موجود" و درونمایه ای جز 'قدرت' و 'سلطه' پیدا نمی کند.

در غرب همچنین اندیشه های راهنمایی پدیدار گردید که می کوشید 'سیاست' را هدفمند و آرمانخواه گرداند و در جهت "تغییر انقلابی جامعه" بکار اندازد. در این میان سوسیالیسم مارکسیستی بر دیگر

اندیشه های سوسیالیستی پیشی گرفت و سپس در بخشی از اروپا و نیز کشورهای دیگر حاکم گردید. اما تناقضات و نارسایی های فلسفی (۳)، دیدگاههای مبهم و تاریک از "سوسیالیسم" (۴)، و بدتر از همه کاربست روشهای فرا مردمی و اراده گرایانه در رسیدن به 'هدف'، که با رهبری یکجهته سیاسی و اعمال محدودیت شهروندان در آزادی اندیشه همراه شد، هدفی را در مارکسیسم عینی کرد که با آن هدف آرمانی اعلام شده فرسنگها فاصله داشت. باری، بجای "تغییر انقلابی جامعه" سلطه مطلقه سیاسی – ایدئولوژیکی حزب کمونیست بر جامعه، و نیز رقابت با غرب در سلطه بر جهان 'هدف' واقعی گردید.

پس از فروکش تب و تاب آرمانهای مارکسیستی در اروپا، "رشد اقتصادی" و "رفاه" جایگزین "جامعه بی طبقه" در هدفمندی و آرمانخواهی گردید تا سیاست قدرت پرست سنتی با پیوست به یک 'شبه آرمان' و 'هدف مانند' کماکان به خویشتن **مشروعیّت** بخشد! حکومتهای کمونیستی نیز، آنگاه که "سوسیالیسم موجود" جایگزین سوسیالیسم آرمانی گردید، آرام آرام به این 'هدف' گردن نهادند. شبه آرمان "رشد" و "افزایش درآمد سرانه"، بویژه پس از پایان "جنگ جهانی دوم" که جبران ویرانیهای جنگ از یکسو و افزایش توان رقابت از سوی دیگر در اولویت قدرتهای بزرگ قرار می گرفت، به سیاست حاکم بر هر دو بلوک شرق و غرب گره خورد. افزایش تولید ناخالص ملی و درآمد سرانه تا سالهای طولانی توانست مشروعیتی برای روندهای چپ و راست سیاست سنتی در جهان به ارمغان آورد. بلوکهای رقیب می کوشیدند با دستیابی به رشد بالاتر اقتصادی، اصالت و حقانیت ایدئولوژیکی و نیز توانمندی نظام سیاسی – اجتماعی خود را به "اثبات" برسانند. رشد اقتصادی همچنین سایه سنگین خود را بر رقابتهای انتخاباتی احزاب سیاسی در کشورهای سرمایه داری گسترد. در اینجا باید یاد آور شد که سیاست زورمدار سنتی، دریافتی سطحی، کمّی و یک بعدی از مقوله **رشد** دارد و به حقوق و ارزشهای انسانی که در مسیر تحقّق هدفهای کوتاه مدت و بلند مدت "رشد" پایمال می شود بی توجه است (۵). در این دیدگاه، **کیفیّت** زندگی انسانی که ناظر بر میزان 'حق' و 'عدالت' در مجموعه مناسبات اجتماعی است، نادیده گرفته می شود و از همین روست که رشد اقتصادی در این نوشتار "شبه آرمان" نامیده شده است... اما شبه آرمان "رشد" نیز سرانجام نتوانست درد بی آرمانی سیاست سنتی را درمان کند. از سالهای پایانی نظام دوقطبی جهان تا به امروز، تنشهای فزاینده سیاسی و اقتصادی در جهان، آهنگ رشد در جوامع صنعتی را با کندی چشمگیری روبرو کرده است که در مقاطعی حتی نرخ منفی رشد در این کشورها را نیز در پی داشته است. رشد کند و گاه منفی اقتصادی، جدای از پیامدهای ناخوشایند سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی، سیاست قدرت جوی سنتی که در شبه آرمان "رشد" مشروعیت جسته بود را نیز در بحران نظری سختی فرو برد. پیش بینی این وضعیت از سوی برخی از اندیشمندان علوم سیاسی و اجتماعی در مغرب زمین نیز بعمل

آمده و به هشدارهایی انجامیده بود. برای نمونه، **باتامور** در کتاب "جامعه شناسی سیاسی" نوشت:

" مشروعیت رژیمهای امروزی تا اندازه فوق العاده زیادی به پیشبرد مؤثر میزان رشد اقتصادی بستگی دارد و از پایان جنگ جهانی دوم تاکنون این بستگی وجود داشته است. چنانچه حفظ این میزان رشد به گونه فزاینده ای دشوار شود و در نتیجه مرزهای اجتماعی و فیزیکی رشد رو به زوال بگذارد، چه چیزی جای آنرا بعنوان هدفی که به حکومت مشروعیت می بخشد خواهد گرفت؟... آنچه روشن است اینستکه اگر رشد اقتصادی که قبلاً در بیشتر کشورهای صنعتی کند شده همچنان رو به کاهش رود، در حالیکه ادعاهای مشروعیت حکومتها اساساً بر پایه توانایی آنها در پیشبرد چنین رشدی نهاده است، آنگاه می توان یک دوره آشفتگی و بی ثباتی سیاسی فزاینده را پیش بینی کرد " (ص ۱۶۶-۱۶۷).

پیش بینی باتامور، که در حاکمیت نظام دوقطبی جهان صورت گرفته بود، البته درست بود و امروز ما شاهد این آشفتگی فزاینده در روندهای سیاسی معطوف به 'قدرت' در جهان هستیم. شکست اسطوره "رشد" و بن بست نظری در اندیشه و رفتار رایج سیاسی، برخی از اندیشمندان را به ضرورت بازنگری در مقوله 'سیاست' و دگرگونی در بینش رایج سیاسی رهنمون گرداند.

اما پیوند 'سیاست' با 'آرمان' هنگامی می تواند با 'فلسفه قدرت' بستیزد و راهبر 'وضع موجود' به 'وضع مطلوب' باشد که اولاً 'آرمان' ریشه ای واقعی در تاریخ اجتماعی انسان و نیازهای تکاملی جامعه داشته باشد، دوماً بر پایه خواست و اراده جمعی مردم پیش رود، و سوماً با راهبردها و روشهای سیاسی کاربردی در سازگاری و هماهنگی باشد. افزون بر آرمانهای بزرگی که تاکنون در این نوشتار از آنها سخن رفته است، باید از آرمان **قسط** و **عدالت اجتماعی** یاد کرد که آن نیز بنا بر آزمونهای تاریخی جز با کوشش پیگیر و مبارزه فراگیر مردمی، و در پیوند با ویژگیهای اساسی 'انسان' (آگاهی و آزادی) و دیگر آرمانهای انسانی تحقق نمی یابد. این آرمان برجسته تاریخ سازگار با آن سامانه سیاسی است که بر پایه آزادی های سیاسی و رهبری جمعی – شورایی شکل گرفته باشد. تعیین عدالت همچون یک "هدف" راهبردی در سامانه هایی که حقوق سیاسی مردم را در رهبری و حاکمیت پایمال می کنند، جز دام فریب نیست.

برای دگرگونی بنیادی مناسبات ظالمانه اجتماعی و پیشبرد آرمان عدالت بی شک دستیابی به'حکومت' هم ضروری است، اما در سیاست حق مدار انقلابی، نهاد 'حکومت' فی نفسه دارای ارزشی نیست بلکه تمامی ضرورتها و ارزشهای اجتماعی خود را از وظیفه و مسئولیتی بدست می آورد که از سوی مردم در جهت نفی ستم و استثمار طبقاتی بر عهده گرفته است.

پیوند 'سیاست' با آرمان 'عدالت' در دیدگاه امام علی

" علی قهرمان عدالت اجتماعی است. وی همواره در جبهه سیاسی مخالف جای دارد و در میان محرومان و فقیران دیده می شود " (**عمر اوزگان** نظریه پرداز نامدار مارکسیست در انقلاب الجزایر، افضل الجهاد، فصل سوم).

" علی که مورد توجه و ترجیح پیامبر است، میان مسلمانان زمان خود به موضعگیری طبقاتی می پردازد و این موضعگیری او را بصورت قهرمان و پیشوای تحقیر شدگان و آزردگان در می آورد " (**ژان برگ** فیلسوف فرانسوی، اعراب دیروز و فردا).

امام علی با بیان این اصل راهنما که : " **ملاک السیاسه العدل** " (تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران و اسلام، علی اصغر حلبی) یکی دیگر از ستون پایه های سیاست حق مدار خود را بر افراشت. وی بر پایه اصل و میزان 'عدالت' بود که 'سیاست' را به سنجش و داوری می گرفت. امام علی پیشوای سیاست حق مدار انقلابی، پس از رسیدن به زمامداری در یک سخنرانی به خواست همگانی و پافشاری مردم اشاره کرده و آنرا شرط پذیرش رهبری تحوّل اجتماعی بجانب قسط و عدالت اجتماعی دانست:

" **آگاه باشید، سوگند به خدایی که دانه را شکافت** (و گیاه را بر آورد) **و انسان را آفرید،** **<u>اگر حاضر نمی شدند آن جمعیت انبوه و یاری نمی دادند که حجّت تمام شود</u>** (خواست توده ها عذری برایم باقی نمی گذارد)، **و نبود <u>عهد و پیمانی که خدا از دانایان گرفته تا بر سیری ستمگر و گرسنگی ستمدیده</u>** <u>(بواسطه بهره کشی طبقاتی) آرام نگیرند</u>، **هر آینه ریسمان شتر خلافت را بر کوهان آن می انداختم** (تا به هر کجا که می خواهد برود) **و آب می دادم آخر خلافت را به کاسه اول آن** (همانگونه که از روز نخست از آن بی بهره بودم از پایان آن نیز بهره ای نمی گرفتم). **<u>به تحقیق دانسته اید که دنیای شما (قدرت و ثروت) نزد من خوار تر است از عطسه بزی</u>** " (از خطبه شقشقیه).

چنانچه پیداست در سیاست متعهّد و آرمانخواه علی، حکومت تنها ابزاری است برای مبارزه با ستم و بهره کشی و پیشبرد آرمان قسط و عدالت اجتماعی. بدون این سمتگیری انقلابی، نهاد 'حکومت' را ذاتاً هیچگونه ارزشی نیست که تسخیر آن ناگزیر به 'هدف' تبدیل شود. و براستی در تاریخ سیاست جهان چه بسیار اندک بوده اند رهبرانی که همچون علی (ع) جز به **نیّت** یاری حق و مبارزه با بیعدالتی اجتماعی قبول **مسئولیت** نکرده و حکومت بی آرمان را دنیا پرستی بشمار آورده اند، و متقابلاً چه بسیار بوده اند رهبرانی که با **شعار** مبارزه با فقر و بیعدالتی مردم را فریفته و به **قدرت** و **ثروت** دست یافته اند در حالیکه <u>هیچگاه براستی نه مردم و نه آرمان عدالت را باور داشته اند</u>. مسلماً اندیشمندان و پیروان سیاست قدرت پرست سنتی توان درک آرمانخواهی علی را ندارند، و بیهوده نیست که پژوهشگران غربی پیرو فلسفه قدرت اندیشه و رفتار سیاسی علی را "غرق در مظاهر

اخلاقی و تخیّلات" دانسته اند (۶). علی در هنگامه زمامداری نیز بارها بر داوری خود در بی ارزش بودن حکومت بی آرمان پای می فشرد. ابن عباس مشاور سیاسی وی می گوید:

" در ذی قار بر امیرالمؤمنین وارد شدم هنگامی که پارگی کفش خود را می دوخت. پس بمن فرمود **قیمت این کفش چند است؟** عرض کردم ارزشی ندارد. فرمود: **سوگند بخدا همین کفش بی ارزش را از حکومت بر شما بیشتر دوست دارم مگر آنکه حقی را برپا گردانم و یا باطلی را براندازم** " (خطبه ۳۳).

علی همچنین آرمانها و انگیزه های خود و پیروانش را در آنچه هنگام زمامداری انجام داده اند، پاک از عنصر قدرت پرستی و ثروت اندوزی می داند:

" ... بار خدایا تو آگاهی که آنچه از ما صادر شده (نبرد با "قاسطین" و "ناکثین" و "مارقین") نه به انگیزه سلطه گری بوده نه جهت فزونی ثروت و دارایی، بلکه برای این بود که نشانه های دین ترا (که بدست آنها تغییر یافته بود) بازگردانیم و سرزمینهای تو را به اصلاح آوریم تا بندگان ستمدیده ات در آن شهرها (از ستم و بیداد آنها) آسوده و ایمن باشند و قوانین (عادلانه) تو دوباره جاری گردد " (از خطبه ۱۳۱).

علی در نامه به مصریان نیز انگیزه مبارزاتی و آرمان سیاسی – اجتماعی خویش را چنین می شناساند:

" ... اندوه من از این است که بر این امّت بیخردان و زشتکاران فرمانروایی کنند و مال خدا (اموال عمومی) را **میان خود دست بدست بگردانند** (مردم را بی نصیب کنند) **و بندگان او را بندگان خود سازند** (از مردم فرمانبری یکجانبه و بی قید و شرط طلب کنند)، **با نیکوکاران بجنگند و از تبهکاران حزب بسازند "** (از نامه ۶۲ نهج البلاغه).

علی سرشار از احساس مسئولیت نسبت به آرمان قسط و عدالت و پیمانی است که "خدا از دانایان گرفته تا بر سیری ستمگر و گرسنگی ستمدیده آرام نگیرند"، و تنها در پاسخگویی به چنین مسئولیت بزرگ و انگیزاننده است که با قرار گرفتن در برابر خواهش و پافشاری مردم انقلابی، "حجّت" را برخود تمام شده انگاشته و می رود تا از موضع حاکمیت جامعه طبقاتی عصر خویش را دگرگون ساخته و قسط و عدالت را برپا دارد...

کند و کاوی در ضرورتها و پیش زمینه های تاریخی قیام مردم برای رهبری علی

شناخت علمی و ارزیابی درست یک 'تحوّل' یا 'انقلاب' هنگامی ممکن است که پیوند تاریخی آن با زنجیره بهم پیوسته روندها و رویدادهای پیشین از هم نگسلد. بنابراین، پیش از بررسی و ارزیابی رویکردهای اقتصادی – اجتماعی و برنامه حکومتی امام علی، ضروری است زمینه های اجتماعی – تاریخی انقلابی که پیشوای بزرگ سیاست حق مدار را بر سر کار آورد، بازنگری گردد. بطور کلی پس از وفات پیامبر، جنبش توحیدی اسلام از تداوم تکاملی خود بازماند و در مرزهای بسته قومی و

قبیله ای گرفتار گردید. از آغاز خلافت ابوبکر قبایل و طوایف عرب بازگشت به فرهنگ و مناسبات عشیره ای را آغاز کرده و بعضاً از اطاعت حکومت مرکزی سرپیچی کردند. شیوخ جامعه اسلامی نیز، که هنوز کمابیش متأثر از بینش و فرهنگ قبیله ای عصر جاهلیت بودند، با گفتارها و رفتارهای نسنجیده و بویژه چاره جویی های ساده اندیشانه در دور زدن بحران ارتجاعی "اهل رده"، نه تنها معضل یاد شده را پیچیده تر کردند بلکه تضادهای اجتماعی نوینی نیز بر آن افزودند. در زمینه برخورد با عناصر بازمانده اشرافی قریش، که امتیازات سیاسی – معنوی و اقتصادی – اجتماعی شان پایمال انقلاب توحیدی اسلام شده بود، ابوبکر تا جاییکه در توانش بود کوشید مانع از بازگشت آنان به قدرت شود. وی سنت پیامبر در زمینه تقسیم برابر بیت المال را حفظ نمود و کسی را بر دیگری برتری نداد. ابوبکر حتی پیشنهادی که عمر بن خطاب در رأس گروهی از اصحاب دایر بر تفضیل کسانیکه در اسلام پیشی جسته اند را به خلیفه ارائه داده بود، پیشنهادی که بعداً عمر خود در مقام خلافت آنرا عملی ساخت، نپذیرفت و گفت:

" ... اینها چیزهایی است که پاداشش بعهده خداست و بس، ولی این معاش است و وسیله زندگانی، و در تقسیم آن رعایت مساوات بهتر است تا امتیاز دادن افراد به یکدیگر ".

ابوبکر از ترس آنکه مبادا صحابه پیامبر از موقعیت خود سود جسته و به زندگی تجمّلی و فساد روی آورند، به آنان اجازه خروج از حجاز را نمی داد، و در این باره البته نگرانیهای سیاسی نیز دخیل بود. اما بحران ارتجاع را ابوبکر کوشید دور بزند و با گسیل "اعراب" به مرزها، نیرو و خوی جنگاوری شان را در "جهاد" و "فتوحات" بکار اندازد! این ساده گزینی در راهکار، گرچه توانست موقتاً بر گرایش ارتجاعی یاد شده چیره شده و از غلیان و جوشش آن جلو گیرد، اما آغازگر فرایند طبقاتی شدن جامعه اسلامی و تبدیل 'خلافت' به 'پادشاهی' گردید، ضمن آنکه عصبیّت قومی را نیز در میان اعراب تقویت کرد (۷). بنابراین طبیعی است که با وقفه در کار جهانگیری "اسلامی"، تضادهای پیشین در پیوند با پیامدهای اجتماعی این جهانگیری سر باز کند و ثبات "حکومت اسلامی" را بر هم زند. در این باره **گوستاو لوبن**، با دیدگاه خاص خود، می گوید:

" تا وقتیکه این تدبیر (جهانگیری) جریان داشت، اسلام در ترقی و تعالی بود. برعکس از روزیکه فتوحات کشوری اسلام به پایان رسید و دیگر جایی نماند که فتح شود، از همانروز جنگ داخلی شروع شد " (تاریخ تمدن اسلام و عرب، ص ۱۷۴).

[با طرح مساله "جهانگیری اسلامی" شایسته است وقفه کوتاهی در بحث ایجاد کرده و به ارزیابی ماهیت جنگهایی که زیر نام "جهاد" و گسترش قلمرو اسلام صورت گرفت، بپردازیم: نخست باید دانست که **بعثت** متفاوت از دیگر انقلابهای تاریخ است چرا که فراتر از یک تحوّل **سیاسی** و

اجتماعی، با ارائه یک **جهان بینی توحیدی** و یک دستگاه نظری و ارزشی **جهانشمول** در پی دگرگونی در پایه های **تمدّن** و **فرهنگ** بشری نیز می باشد. چنین انقلاب ژرف و دامنه داری می بایست **مرزهای قومی** را در نوردد، چرا که توقف در مرزهای قومی 'بعثت' را به یک جنبش ملی، و مکتب توحیدی را به یک آئین نامه قومی تنزّل می دهد. بی شک اسلام نیز، بمثابه آخرین و متکامل ترین بعثت توحیدی تاریخ، یک **آئین بشری** (فرا قومی) بود و ناگزیر دارای یک **رسالت جهانی**. پیامبر اسلام برانگیخته نشده بود تا تنها قوم عرب را از شرک و ستم و بندگی غیر خدا آزاد سازد. لذا پس از سال ششم هجرت در مدینه، در شرایطی که مسلمانان هنوز در محاصره مشرکان و منافقان و یهودان بودند، در راستای انجام رسالت آزادی بخش جهانی خویش به سران سیاسی جهان نامه نگاشته و آنها را از رسالت توحیدی خود آگاه می سازد. قدرتهای توسعه طلب نیز با اطلاع از وجود چنین بعثتی طبعاً می کوشند آنرا خاموش سازند تا با آسودگی خاطر به جهانخواری و فرمانروایی ستمگرانه خود ادامه دهند. پس رویارویی امری اجتناب ناپذیر بود... اما پیامبر پیش از آغاز نگارش این نامه ها می کوشد نخست حمایت یارانش را، که هرگز دعوت سران قدرتمند جهان به اسلام به فکرشان نیز خطور نکرده بود، جلب کند. پیامبر به آنها می گوید:

" خداوند مرا بر همه مردم جهان مبعوث کرده است. شما همچون حواریون عیسی با من مخالفت نکنید "، گفتند: " حواریون چگونه با عیسی مخالفت کردند؟ "، گفت: " آنانرا به دعوت افراد می فرستاد. آنکه راهش نزدیک بود خشنود می شد و آنکه دور بود ناخشنودی می کرد و در انجام مأموریتش کوتاهی می نمود ". آنگاه پیامبر تصمیم خود را دایر بر دعوت جهانیان به اسلام آشکار ساخت (اسلام شناسی، دکتر علی شریعتی، ص ۲۵۳-۲۵۰).

نامه ها از ایمان به خدای یگانه و رسالت محمد (ص) می گفت و اینکه پادشاهان بندگان خدا را به بندگی خویش نگیرند، و اگر در برابر این دعوت توحیدی مقاومت کنند گناه مردمان زیر سلطه آنها نیز به گردن این پادشاهان خواهد بود (همانجا). اما آنچه پس از پیامبر در راستای رسالت جهانی اسلام انجام گرفت، اگر چه از آرمانها و انگیزه های توحیدی و انقلابی پیامبر تهی نبود، به غارتگری، برتری جویی و توسعه طلبی عربی نیز آلوده بود. حق و باطل در روند جهانگیری اسلامی در هم آمیخت، خلوص عقیدتی و رهایی بخش 'جهاد' لکه دار شد و محتوای آن شبهه برانگیز! شاید از همین جهت بود که " علی پس از بیعت با ابوبکر، در مدینه ماند و در جنگها و فتوحات بزرگ اسلامی حضور نیافت " (تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران و اسلام، علی اصغر حلبی، ص ۱۶۲) و پیشوایان تشیّع علوی نیز بویژه از دوره اموی، که "جهاد" ماهیتی اساساً غارتگرانه و تجاوزکارانه یافته بود، آنرا محکوم کردند و ممنوع! (علی شریعتی)؛ چرا که 'جهاد' و گسترش قلمرو جهانی اسلام بدون **رهبری ذیصلاح** تفاوتی با جهانگیری قدرتهای ستمگر متجاوز پیدا نمی کند. از

دیدگاه امام صادق (ع) مهاجران از آن رو اجازه جهاد یافتند که اموالشان توسط ظالمان به یغما رفته و آنان را از اراضی خویش بیرون کرده بودند (۸)، و در تفسیر آیه ۳۹ سوره حج می گوید که مهاجران هم از سوی مکیان که آنها را از خانه و کاشانه شان بیرون کرده اموالشان را تصاحب کردند و هم از سوی شاهان ایران و روم و پایین تر از آنها که به ناحق بر زمینها و ثروتها دست انداخته بودند، ستم دیدند و اجازه پیکار گرفتند (فروع کافی)، ولی تأکید می کند که هر کس چنین شرایطی ندارد حق جنگ ندارد زیرا در اینصورت ظالم است و مظلوم نیست: " او اهل اینکار نیست و حق ندارد مردم را بسوی خدا فرا خواند زیرا همانند مؤمنان جهاد نمی کند " (تحف العقول). در واقع کسانی که انگیزه های فردی، قومی و سودجویانه دارند حق ندارند بنام "جهاد" و "مسلمان کردن کفّار" مردم را به جنگ فرا خوانند زیرا همچون مؤمنین راستین نیّات توحیدی پاک و خالص ندارند. با همه اینها باید گفت که ستم و تبعیض و بیداد در جهان آن روز چنان ژرفا و گستره ای داشت که توده های مردم سرزمینهای مجاور در برابر سپاه اعراب مسلمان، که تهی از انگیزه های مادی نیز نبود، نه تنها پایداری نکرده بلکه استقبال نیز بعمل آوردند. چنین شد که قدرتهای ستمگر با ارتشهای سراپا مسلح و تجهیزات خیره کننده شان در برابر سپاهی برهنه و نامجهّز اما با انگیزه به زانو در آمدند. در دیدگاه طبقات پائین جوامع آن روزگار، که زیر سلطه مطلقه خداوندان زر و زور و تزویر بهره ای جز رنج و فقر و بدبختی روزافزون نداشتند و تنها به راه گریز از این 'جهنّم' می اندیشیدند، ابوبکر و عمر که جای خود دارد، عثمان و فرمانروایان اموی نیز نمودار برجسته مهر و داد بودند! امویان که شامات را از چنگ رومیان در آورده و در آنجا پایه های حکومت خانوادگی خویش را مستقر کرده بودند، نزد مردم آن دیار بسیار پذیرفتنی تر از رومیان بودند. این مردم که اسلام را اساساً از امویان فرا گرفته بودند و با اندیشه و رفتار پیشوایان راستین اسلام آشنایی نداشتند، از این جایگزینی سیاسی چندان راضی بودند که امویان در آن دیار هیچگاه با خیزشی جدی از سوی مردم روبرو نگشتند. از دید مردم شام، معاویه و فرمانروایان اموی در برابر امپراطورانی که همچون خدا پرستش می شدند، مجسمه آزادی و رحمت بودند!]

گفتیم که خلیفه اول با بحران ارتجاع ساده اندیشانه برخورد کرد و با دور زدن آن زمینه های پیدایی و رشد قومیّت، استبداد سیاسی و نیز جامعه طبقاتی در اسلام فراهم گردید. همچنین در ورای انحرافات فکری، سیاسی و اخلاقی پس از پیامبر، می باید از تأثیر فرهنگهای اشرافی و استبدادی ایران و روم بر مسلمین پس از فتح سرزمین آنها نیز یاد کرد که در جای خود اصول و ارزشهای انقلابی و توحیدی اسلام را در جوامع اسلامی کمرنگ نمود و 'اشرافیت'، 'آداب و رسوم پادشاهی' و 'کیش شخصیت' را تقویت کرد. باری، در پی فراخوان و گسیل اعراب به "جهاد"، اعرابی که هنوز از

فرهنگ 'جاهلیت' نبریده بودند، پدیده های اجتماعی ناخوشایندی چون **ستم و تبعیض قومی، بردگی، زراندوزی** و **اشرافیت** در جامعه اسلامی بالیدن گرفت که نسبت به پدیده **مرکز گریزی قبایل** بسیار بغرنج تر و ارتجاعی تر می نمود. با این همه ابوبکر تا جاییکه در توان داشت سنت پیامبر و سیاست عادلانه او در تقسیم بیت المال را پاس می داشت و اجازه نمی داد که پدیده های نامبرده بر جامعه اسلامی چیرگی یابند.

در دوره عمر، چنانچه می دانیم، جهانگیریها با پیروزیهای درخشانی همراه گشت. پیامد های ناگزیر این کشورگشاییها در کنار مواضع پر اشتباه و متناقض، نگرش سطحی، و نیز قومیّت عربی خلیفه دوم، تضادهای اجتماعی زمان ابوبکر را فعالتر گرداند. ثروت سرشاری که بدنبال فتوحات گسترده به جزیره العرب سرازیر گشت (ثروتی که ثمره کار و دسترنج مسلمانان نبود) زندگی اجتماعی، فرهنگ و روحیات آنان را دستخوش دگرگونیهای ژرفی ساخت. با افزایش این ثروتها، بسیاری از صحابه و بزرگان عرب از ارزشهای اسلامی و ساده زیستی پیشین فاصله گرفته و به ثروت اندوزی و زندگی اشرافی روی آوردند. مبارزات گذشته در کنار پیامبر، که افتخاری معنوی بود، به سرمایه ای مادی تبدیل شد و اساس اشرافیتی نوین در جامعه اسلامی را پایه ریزی کرد. باری، این ثروتهای باد آورده در دوره عمر همه را نیز یکسان در بر نمی گرفت. چهار پنجم آن نصیب جنگجویان می شد تا انگیزه آنان را در "مسلمان کردن کفّار" تقویت کند (۹). در "ذات السلاسل" (جنگ زنجیرها) هنگامی که هرمز سردار ایرانی در یک نبرد تن به تن بدست خالد بن ولید کشته شد، خالد از آنجا که "شخصاً او را کشته" سلاح و البسه گرانبهای هرمز را به نفع خود مصادره کرد که تنها کلاه او صد هزار درهم قیمت داشت (ابن اثیر). به گفته عمر:

" چون چیزی بدست خالد می افتاد، در میان کسانی که احتیاج نداشتند تقسیم می کرد و به ابوبکر حساب پس نمی داد " (ابن عساکر).

طبری در باره تغییراتی که بواسطه این غنائم در جامعه اسلامی پدیدار گشته بود، می گوید:

" در شهر کوفه خانواده های معروف از سهم غنائم جنگی و مقرّری سالانه خود مبالغ گزاف اندوختند تا آنجا که یکی از مردمان کوفه وقتی به جنگ می رفت، هزار شتر برای حمل همراهان و کالای خود همراه داشت ".

ویل دورانت در باره تحولات اقتصادی – اجتماعی عصر عمر که ریشه در فتوحات بی رویه و سیاستهای تبعیض آمیز داشت، می نویسد:

" عمر فاتحان را از خرید زمین کشاورزی منع کرده بود... ولی دستورات وی پس از مرگش فراموش شد. در ایّام حیاتش نیز این امر بواسطه گشاده دستی وی بی اثر ماند. وی چهار پنجم غنائم را میان سپاه تقسیم می کرد و یک پنجم را به خزانه مسلمین می سپرد. اقلیتی از مردان صاحب کفایت

قسمت اعظم این ثروت روزافزون را به چنگ آوردند. اشراف قریش در مکه و مدینه قصرهای مجلل بنیاد کردند. زبیر در شهرهای مختلف خانه ها داشت و هم او هزار اسب و ده هزار برده داشت. عبدالرحمن بن عوف هزار شتر و ده هزار برده و چهل هزار دینار نقد (۱۹۱۲۰۰۰ دلار) داشت. عمر تجمّل قوم خود را به دیده تأسف می نگریست... " (تاریخ تمدن). عمر که در زمینه سیاست مالی دو پیشنهاد کاملاً متضاد علی و عثمان را در پیش رو داشت، راهی میانه این دو برگزید: میانه حق و باطل! **طه حسین** در این باره می گوید:

" علی (ع) می گفت عایداتی را که به خزانه می رسد قسمت کن چندانکه وقتی سال به سر آید درهمی و یا دیناری در خزانه نماند و همه آن به مستحقان داده شود. اما عثمان گفت این اموال فراوان است و اگر ضبط نشود می ترسم سر رشته کار از دست برود. سرانجام عمر به این نتیجه رسید که باید دفاتری ترتیب دهد و مقرّری هر کس را طبق آن بپردازد و مازاد آن را نگه دارد... " (الفتنه الکبری).

این دفاتر یا دیوانها که گویا به تقلید از ساسانیان ترتیب داده شده بود را علی بعداً بر هم زد... . بر سیل ثروتهای باد آورده و دیوانهای عمر، اگر سیاست تبعیض آمیز اقتصادی – مالی او را هم بیفزاییم، بهتر می توان سمت و سوی تحوّلات اجتماعی آینده را نشان زد.

عمر سنت تقسیم نابرابر بیت المال را بنیاد کرد. "سابقین" را بر دیگران برتری داد. مهاجرین قریش را بر سایر مهاجرین، همه مهاجرین را بر انصار، عرب را بر عجم و مولا را بر زیردست برتری داد (ابن ابی الحدید).

" عمر اختلاف طبقاتی را در جامعه اسلامی پایه گذاری کرد و آتش اختلاف را میان 'ربیعه' و 'مضر' و میان 'اوس' و 'خزرج' برافروخت، و کشمکش نژادی بین عرب و عجم و بنده و مولا برافراشت (تاریخ یعقوبی).

" (عمر) برای کسانی که در بدر حضور داشتند مواجب سالیانه ای به مبلغ پنج هزار درهم مقرّر کرد. مهاجران حبشه و کسانی که در جنگ احد حضور داشتند هر یک را چهار هزار، پسران بدریان را هر یک دو هزار، هر که را پیش از فتح مکه هجرت گزیده بود سه هزار، هر که را در فتح مکه اسلام آورده بود دو هزار..." (الخراج).

گویند عمر که پیامدهای اجتماعی و سیاسی تبعیض های اقتصادی – مالی اعمال شده را دید، از کرده خود پشیمان شد و در پایان عمر به ارزش مساوات پی برد:

" اگر در آغاز کار متوجه پایان آن بودم ثروتهای اضافی ثروتمندان را می گرفتم و به فقرا و مستمندان می دادم "؛ و وعده کرد:

" اگر امسال زنده بمانم در میان مردم مساوات برقرار می کنم و سرخ را بر سیاه برتری نمی دهم و

عرب را بر عجم فضیلت نمی نهم و آنسان می کنم که رسول خدا و ابوبکر به آن عمل کردند " (تاریخ یعقوبی).

در زمینه سیاست ارضی خوشبختانه عمر پیشنهاد علی (ع) را پذیرفت و از تملّک خصوصی زمینهای کشاورزی در سرزمینهای مفتوحه جلوگیری کرده آنها را ملک مسلمین دانست:

" عمر آن قسمت از اراضی سواد را که مالکین آنها در جنگ کشته شده و یا گریخته بودند، و همچنین زمینهای شاه ایران و دودمان او، و کلیه اراضی و املاکی که آب آنها را فرا گرفته بود، و تمام اراضی دیریزید و نیز کلیه اموال خالصه شاهنشاه ایران را ضبط کرد و در اختیار همه مسلمانان گذاشت " (بلاذری و ابو یوسف).

باید دانست که در جوامع ایران، بیزانس و نظایر آن املاک دولتی و سلطنتی از دیگر اراضی وسیعتر بود. هنگامی که ایران، مصر و سوریه بوسیله مسلمانان آزاد شد، مالکیت بر زمین از زمینداران وابسته به حکومتها (ارتشیان، درباریان و غیره) سلب گردید و به مالکیت جامعه اسلامی در آمد (تاریخ تمدن اسلامی، جرجی زیدان).

پژوهشگران مارکسیست شوروی نیز می گویند:

" اسلام اراضی و اموال منقول را در ممالک مفتوحه "فی" شمرد و به اجماع مسلمانان یعنی به دولت اسلامی متعلق می دانست " (تاریخ ایران).

علی از روزی که "فتوحات اسلامی" آغاز شد، با تقسیم زمینهای کشاورزی در میان "مجاهدان" مخالف بود. وی در نامه ای به سعد بن ابی وقاص فاتح ایران می نویسد:

" اما اراضی و رودها را قسمت نکن بلکه در اختیار کسانی قرار ده که روی آنها کار کنند و ثروتهای مزبور همچنان سرمایه عمومی مسلمین باقی بماند. زیرا اگر در میان نسلهای حاضر قسمت کنی نسلهای بعدی بی نصیب می مانند " (تاریخ الفتوح الاسلامیه. علی **عدالت** را نه تنها در میان یک نسل بلکه در میان نسلها نیز در نظر می گرفت).

باری، عمر اجازه تصاحب زمینهای کشاورزی در سرزمینهای مفتوحه را به اصحاب پیامبر یا "مجاهدان" نداد، هر چند بگفته **بلاذری** در تقسیم زمین میان کشاورزان نیز از ترس "معارضه و کشمکش" ناکام بود (فتوح البلدان). وی سرمایه های اشراف قریش را نیز راکد کرد، و هنگامی که آنان بدین کار شکایت کردند، گفت:

" مردم بدانید که قریش می خواهند مال خدا را خاص خویش کنند. بدانید که تا پسر خطاب زنده است اینکار شدنی نیست".

سیاست عمر اما متناقض بود. با اینکه به طبقه حاکمه پیشین سخت میگرفت، عمروعاص و معاویه را فرماندهی بخشید. فرماندهی شام پایگاه مهمی نصیب بنی امیّه کرد، چرا که معاویه در شامات بیدرنگ

به تحکیم پایه های سلطنت خانوادگی خویش همّت گماشت. وی به تقلید از پادشاهان ایران و روم کاخ با شکوهی بنام "کاخ سبز" بر افراشت و بر آن دربان گماشت. در برابر اعتراض عمر نیز که گفت "ای معاویه آیا به روش کسرایان گراییده ای"، نزدیکی با رومیان را بهانه کرد و گفت قصدش نشان دادن شکوه و جلال اسلام به رومیان است! عمر نیز فریب این سخن را خورد.

رواج **بردگی** نیز همچون 'اشرافیت' ره آورد اجتماعی این جنگها بود که در دوره عمر محسوس گردید. بردگی که با ظهور اسلام آزادیبخش و در پرتو سیاستی اصولی و 'میانه' رو به زوال داشت (۱۰)، به برکات این جنگها جان تازه ای گرفت چرا که اسیران جنگی به بردگی گرفته می شدند. عمر نیز که فراوانی این اسیران را دید خواهان آزادی بردگان عرب گردید! (۱۱). عمر رفتارها و رویکردهای دوگانه ای از خود بروز می داد که از سویی مایه شگفتی است و از سوی دیگر داوری در باره او را در زمینه عدالتخواهی دشوار می سازد. وی که پس از مشاهده رشد تضادهای طبقاتی در جامعه اسلامی به اشتباه خود در سیاست اقتصادی اعتراف نموده بود و از ضرورت مساوات و بازگشت به سنّت سخن گفته بود، با تعیین یک شورای شش نفره برای تعیین خلیفه و سپردن ریاست آن به یک 'زرپرست' بنام عبدالرحمن بن عوف، نشان داد که در پی آن نیست تا 'سیاست اسلامی' را پس از خود با 'آرمان قسط و عدالت' آشتی دهد. عناصر تشیکل دهنده این شورا جز علی نه تنها اعتقادی به عدالت اجتماعی نداشتند، بلکه همگی از برده داران، مالکان و تاجران بزرگ بودند که از برکت "فتوحات اسلامی" به این داراییها و ثروتهای هنگفت دست یافته بودند. پس در مقام ارزیابی و داوری می توان گفت که <u>در سیاست عمر، 'عدالت اجتماعی' درونمایه و هسته بنیادی 'فلسفه حکومتی' نیست بلکه تنها یک پیرایه و زیور جانبی بر دامن حکومت است</u>. پیشینه اجتماعی اعضای شورای عمر گویای نگرش خلیفه دوم به رابطه 'سیاست' و 'عدالت' است. اعضای این شورا عبارت بودند از عبدالرحمن بن عوف، سعد بن ابی وقاص، طلحه، زبیر، عثمان و علی. عبدالرحمن از ثروتمندان بزرگ مدینه بود که پیش از اسلام نیز بازرگانی می کرد. در سوداگری و بکار انداختن سرمایه بسیار کاردان و زبردست بود تا آنجا که در باره خودش می گفت: سنگی بر نمی دارم مگر آنکه می دانم طلا و نقره ای در زیر آنست. هنگامی که مرد میراث او هزار شتر، سه هزار گوسفند، یکصد اسب و املاک بسیار و نیز صدها هزار دینار پول نقد بود که در کابین زنانش کرده بود. ثروت او آنقدر زیاد بود که عمر گاه به هنگام نیاز از او وام می گرفت. عبدالرحمن در شورای دستپخت عمر رئیس بود و طبق وصیّت عمر در صورت تساوی آراء رأی او تعیین کننده می شد. دلبستگی او به سوداگری چنان بود که خود را نامزد خلافت نیز نکرد. سعد بن ابی وقاص فاتح ایران لقب گرفته بود و ۲۰۰ تا ۳۰۰ هزار درهم از خود میراث بر جای گذارد. میراث زبیر بن عوام نیز هزار بنده، ۱۱ خانه، ۲۰ میلیون درهم و املاک مزروعی بسیار بود. میراث طلحه به سی میلیون درهم رسید. او چنان سرش به املاک

و اموالش گرم بود که در جلسات شورا نیز شرکت نمی کرد. عثمان حتی در خلافت نیز از سوداگری و خرید و فروش زمین دست بر نداشت. او که نامزد خلافت بود، اسلام را جز مجموعه ای از عقاید صوری و اجرای شکلی مناسک و شعائر، و سیاست اسلامی را جز در خدمت 'قدرت' و 'ثروت' نمی دانست. عثمان در جنگ بدر حضور نداشت و در جنگ احد نیز از میدان گریخت... اما علی نه پیش و نه پس از اسلام ثروتی اندوخت، و از سفره پر نعمتی که به برکت "جهاد" بروی بزرگان عرب گشوده شده بود لقمه ای بر نگرفت:

" این علی بود که پس از فتوحات نیز مانند پیش از فتوحات بسر برده ... نه تجارت کرد و نه ثروتی بدست آورد " (طه حسین).

بنابر این علی که هیچ وجه مشترکی با نمایندگان اشرافیت "مسلمان" نداشت در این شورا تنها ماند و باز هم به حق خود نرسید. با انتخاب عثمان به خلافت، سیاست اسلامی نه تنها پیوندی با آرمان قسط و عدالت اجتماعی برقرار نکرد، بلکه پیرایه های عدالت گونه عمری را هم از خود دور نمود و خالصاً در خدمت تحکیم مناسبات بهره کشانه طبقاتی قرار گرفت.

سیاست اقتصادی عثمان در جهت بازگشت به جاهلیت و اشرافیت طرّاحی شده بود. حکومت عثمان اساساً یک **چرخش ارتجاعی** و ضد انقلابی در اسلام بشمار می رود. اشرافیت عرب و هسته مرکزی آن (بنی امیّه) که امتیازات ویژه خود را در اثر انقلاب توحیدی اسلام از دست داده بود، خلافت عثمان را یک پیروزی سیاسی بزرگ برای خویش دانست و آنرا جشن گرفت. رفتار ابوسفیان سرکرده امویان بهنگام شنیدن خبر خلافت عثمان بخوبی گویای این چرخش ارتجاعی و ضد انقلابی است. وی که اینک نابینا گشته بود، به درگاه "خلیفه پیغمبر" شتافت و پس از اطمینان از عدم حضور بنی هاشم گفت:

" ای گروه بنی امیه! اکنون که خلافت نصیب شما شده آنرا از دست ندهید و مانند توپ بازی به چنگ گیرید و برای فرزندان خود موروثی نمایید و ارکانش را بنی امیه قرار دهید. سوگند به آنچه که ابوسفیان پیوسته بدان سوگند می خورد، بهشت و جهنمی وجود ندارد " (۱۲) و سپس بانگ آفرین برخاست! (الغدیر، ابن عساکر).

ابوسفیان آنگاه بر سر مزار حمزه رفت، لگدی بر مزار کوفت و گفت:

" حمزه! حکومتی که دیروز بر سر آن با ما جنگ داشتی امروز به چنگ جوانکانمان افتاده و آنرا بازیچه ساخته اند. ما از تیم (قبیله ابوبکر) و عدی (قبیله عمر) به آن سزاوارتر بودیم ".

بسیار اندک بودند صحابه ای که این دگردیسی ارتجاعی را از آغاز درک کنند. در برابر جشن و پایکوبی امویان، عمار یاسر فریاد بر آورد که " ندای مرگ اسلام را در دهید زیرا خیر رخت بر بست و شرّ پدیدار گشت "، و مقداد نیز از اینکه باز هم علی قربانی کنکاش سیاست بازان گشته و از

رهبری سیاسی جامعه و پیگیری آرمان عدالت دور مانده با اندوه گفت:

" مردی را کنار گذاشته اند که من کسی را بهتر از او نمی دانم و نمی توانم در باره کسی بگویم که مانند او عدالتخواه باشد و به حق حکم کند. از علی دانا تر و دین شناستر هم وجود ندارد ".

باری، در حالیکه شعارهای آزادی بخش و مساوات جویانه اسلام قلب خلقهای ستمدیده جهان را تسخیر می کرد و لرزه بر اندام زورمداران و ستم پیشگان می افکند، در درون خانه اما 'ارتجاع' سر بلند کرده و با تسخر نهاد 'خلافت' می رفت تا تمامی دستاوردهای جنبش توحیدی را پایمال سازد. اشرافیت شکست خورده اموی در سایه "جهاد" و "فتوحات"، که خلیفه اول جهت مشغول کردن اعراب یاغی و غلبه بر طغیانهای داخلی آغازیده بود، توانست خود را بازسازی کند و قدرت و امتیازات پیشین را در کیفیتی نوین و فرازی بالاتر یعنی در لوای "خلافت پیامبر"! بدست آورد (۱۳). نخستین اقدامات عثمان نیز گویای پیروزی ارتجاع است. پیامبر پس از فتح مکه امتیازات اجتماعی اشراف مشرک مکه را سلب نموده بود. برخی را نیز پس از سلب امتیازات تبعید کرده بود. عثمان نه تنها تبعیدیان پیامبر را بازگرداند بلکه بخششهای بسیار به آنان کرد و ایشان را بر مناصب مهمی گمارد. حکم بن عاص اموی و کسان و فرزندانش که به طائف تبعید شده بودند، و ابوبکر و عمر نیز اجازه بازگشت به مدینه را به آنان نمی دادند، توسط عثمان بازگردانده شدند. **یعقوبی** در این باره می نویسد:

" حکم بن عاص را روزی که به مدینه رسید دیدند که جامه پاره کهنه ای بر تن و بز نری در پیش داشت. تا بر عثمان در آمد مردم او و همراهانش را می نگریستند. سپس بیرون آمد در حالیکه جبّه خز و عبای فاخری بر تن داشت ".

پسر او مروان نیز مشاور سیاسی و وزیر عثمان شد، و این همان مروان است که رأی به تبعید ابوذر غفاری یار باوفای پیامبر به ربذه می دهد! هنگامی که تبعیدیان پیامبر پیروزمندانه برگشته و بر اریکه قدرت تکیه می زنند، باید هم پیشتازان جنبش توحیدی اسلام بجای آنها به تبعید روند. عثمان خمس غنایم ارمنستان را نیز به مروان بخشید. عبدالله بن ابی سرح یکی دیگر از تبعیدیان پیامبر بود که او را نیز عثمان برگرداند و برای دلجویی نیز فرمانداری مصر را به وی ارزانی داشت! عثمان سپس وی را به "جهاد" در افریقا گسیل داشت، که او هم با غنایم فراوان پیروزمندانه بازگشت! این غنایم میان عثمان، عبدالله و مروان تقسیم شد. برادر وی حارث نیز داماد خلیفه شد و صد هزار درهم خرج عروسی گرفت. عثمان مالیات و زکات برخی نواحی را که یکی از آنها بالغ بر سیصد هزار درهم بود بوی بخشید. بدینگونه عثمان با دست و دلبازی بسیار اموال عمومی را به خویشان ودوستانش بخشش نمود. وی به طلحه و زبیر نیز بخششهای بی شماری کرد. عثمان ۶۰۰ هزار درهم به زبیر بخشید (۱۴). یکبار در ازای ۵۰ هزار درهم وامی که از طلحه گرفته بود، ۲۰۰ هزار درهم بوی برگرداند و گفت اینهم مزد جوانمردی ات! (۱۵). عثمان از خزانه دار بیت المال اموال مردم را به

وام می ستاند و به خویشانش بذل و بخشش می کرد و هنگامی که خزانه دار وام را طلب می کرد، بازپرداخت آنرا به آینده موکول می ساخت. یکبار که با پافشاری خزانه دار مسئولیت شناس روبرو شد، به او پرخاش کرد و تهدیدش نمود. خزانه دار نیز به میان مردم رفت و گفت: عثمان چنین پندارد که من خزانه دار او و خویشان او شده ام، در صورتیکه من خازن بیت المال شما هستم و نمی خواهم آنرا به عثمان تسلیم نمایم. آنگاه کلید بیت المال را در میان مردم، صاحبان اصلی آن، انداخت و به نشانه قهر رفت. ابن مسعود متصدی امور مالی کوفه در اعتراض به دستبرد والی کوفه به اموال مردم از کار خود کناره گرفت و به مدینه رفت و در آنجا وفاداران به عثمان او را در زیر کتک و شکنجه به قتل رساندند. عثمان به هنگام اعتراض مردم به موارد مزبور می گفت: اگر من نتوانم زیادی مال بیت المال را مطابق میل خودم خرج کنم، پس برای چه پیشوا شده ام؟ (۱۶).

سیاست زمینداری عثمان نیز بهتر از سیاست مالی او نبود. پیشتر گفتیم که عمر به پیشنهاد علی زمینهای کشاورزی و اموال غیر منقول شامل آبها و جنگلها را از مالکیت خصوصی آزاد دانسته و آنها را در **مالکیت اجتماعی** مسلمین در آورد. ولی عثمان این زمینها و اموال را که 'صوافی' نامیده می شدند، به شکل 'قطایع' به بنی امیه و دیگر اشراف عرب واگذار کرد. <u>مالکیت فئودالی جایگزین مالکیت اجتماعی بر آب و زمین گردید</u>. اشراف "مسلمان" قریش (بیشتر امویان) زمینهای کشاورزی عراق را، که بسیار مرغوب و پربازده بودند، در **مالکیت خانوادگی** خویش گرفتند تا جاییکه کارگزار عثمان آشکارا گفت که "اراضی عراق تیول قریش است"، و با این سخن آشوبها و درگیریهای گسترده ای را موجب گشت (۱۷). در نتیجه سیاستهای ارضی عثمان، تیولهای بزرگ و املاک کشاورزی وسیع در سرزمینهای عربی و مفتوحه پدید آمد که کارگران بسیاری از آزاد و برده، عرب و عجم، در آن مشغول بکار شدند. در این راستا کوفه به یکی از مراکز مهم تجمع موالی تبدیل گردید. تراکم توده های محروم زمینه اجتماعی بالقوّه ای برای جنبش انقلابی فراهم می کرد. کارگزار عثمان در کوفه خطر را گوشزد کرد. عثمان بمنظور پیشگیری از **وضعیت انفجاری** اعلام کرد که مالکین می توانند زمینهای ممالک مفتوحه را با زمینهای مناطق عربی تعویض کنند. وی <u>می خواست مالکیتهای کوچک را در مالکیتهای بزرگ حل کند و با یکپارچه کردن آنها کشاورزان وابسته به زمین (سرف) پدید آورد تا هم از تحرّک خرده مالکان آسوده گردد و هم از جنب و جوش اجتماعی کشاورزان جلو گیرد و بدین ترتیب زمینه های خیزش و نا آرامی را بخشکاند</u>. در این باره طه حسین می نویسد:

" ... عده ای از بزرگان صحابه سرمایه فراوانی از نقد و جنس در حجاز داشتند. پس از آنکه عثمان چنین تصمیمی گرفت، آنها بسرعت این اموال را فروختند و از پول آن زمینهای خارج را خریدند زیرا می دانستند که آن اراضی خاکی مستعد تر دارد و محصول آن از حجاز بیشتر است و بهتر بدست می آید... طلحه سهامی را که در خیبر مالک بود با کسانی از حجازیان که در فتح عراق

شرکت داشتند و مالک اراضی آنجا بودند معاوضه کرد. سپس با مال بسیاری که در اختیار داشت سهم دیگران را نیز از سرزمین عراق خرید و از خود عثمان نیز زمینی را که در عراق داشت با زمینی از آن خویش در حجاز مبادله نمود و دیگران نیز مانند طلحه چنین معاملاتی کردند... این پیشامد دو نتیجه بدنبال داشت: یکی آنکه مالکیتهای بزرگ در عراق و شهرهای دیگر بوجود آورد زیرا کسانی که از این پیشنهاد استفاده می کردند، سرمایه داران بزرگ مانند طلحه و زبیر و مروان بن حکم بودند که می توانستند سهام خرده مالکها را از ایشان بخرند و بالنتیجه بازار خرید و فروش و وام و مبادله در این سال رواجی بسزا داشت. اجرای این طرح تنها به حجاز و عراق منحصر نشد بلکه در شهرهای عربی و در تمام نقاطی که مسلمانان فتح کرده بودند جریان یافت... نتیجه دوم که بدنبال این تصمیم بود، آنکه خریداران اراضی ممالک عربی و بخصوص زمینهای حجاز ناچار شدند برای برداشت محصول بندگان بسیاری بکار گیرند... در مدت کوتاهی در مکه و مدینه و طائف از سرزمین حجاز طبقه ای از اشراف بوجود آمد که... دسترنج بردگان را خورده و وقت خویش را به بطالت و عیاشی و تن آسایی صرف می کردند... دوش بدوش این طبقه بندگانی بسر می بردند که رشته حیات صاحبان خود را در دست داشتند و چرخ زندگانی ایشان با همه هوسرانی و بطالت و هواپرستی که در آن بود بدست آنان می گردید... طبقه ای دیگر از عربهای بیابان نشین محروم بسر می بردند که در حجاز زمینی نداشتند تا با زمینهای عراق معاوضه کنند و در عراق زمینی را مالک نبودند تا آنرا با زمینهای حجاز مبادله نمایند " (الفتنه الکبری، ص ۱۰۱).

اشراف زمیندار می کوشیدند با نفوذ در دستگاه حکومتی، فرمانداری شهرها و کشورها را بدست گیرند تا بخوبی از منافع طبقاتی خویش پاسداری کنند. در کنار اشرافیت اموی، اشرافیت نوینی هم سر بلند می کند که هر چند ریشه در سیاستهای تبعیض آمیز دوره عمر داشته ولی در این زمان بخوبی نیرومند گشته است. هسته بنیادی این اشرافیت نوین، "مهاجرین" بودند که پس از تسلیم شدن به خصلتهای اشرافی، از **سرمایه معنوی** خود سود جسته آنرا به **سرمایه مادی** چشمگیری تبدیل کردند. اینان که امروز نان "صحابه" بودن و همراهی با پیامبر را می خوردند، در گذشته تنها به مقبولیت اجتماعی و امتیاز معنوی بسنده می کردند چرا که پیامبر آنها را در ثروتها و درآمدهای مادی، حقوق اجتماعی و سیاسی بر دیگر مسلمانان برتری نمی داد. اینان پس از پیامبر تدریجاً از ارزشهای توحیدی و **آرمان عدالت** فاصله گرفتند و با بهره گیری از "فتوحات" و سیاستهای انحرافی خلفا و بویژه سیاست اقتصادی عثمان به **استثمار خلق** روی آوردند، و بدین ترتیب بود که امتیاز معنوی رنگ مادی بخود گرفت. طه حسین در باره روابط عثمان با طلحه از سران اشرافیت نوین می نویسد:

" عثمان به طلحه مالهای فراوان می داد... طلحه و عثمان با یکدیگر داد و ستد داشتند. طلحه می فروخت و عثمان در حجاز می خرید، و عثمان می فروخت و طلحه در عراق خریداری می کرد...

طلحه نخستین کسی است که در حجاز گندم کاشت و چون مرد میراث او به سی میلیون درهم رسید ".
تحوّلات یاد شده زمینه ای شد برای گسترش اعتراضها، انتقادها و مبارزات مسلمانانی که قسط و عدالت را درونمایه سیاست و حکومت اسلامی می دانستند. عبدالله بن مسعود، عمار یاسر، ابوذر غفاری، اشتر نخعی و ... هر یک بگونه ای پرچم مبارزه را برافراشتند و در آگاهانیدن و برانگیختن توده محروم نقشی مؤثر داشتند. ابوذر غفاری یار پرهیزگار پیامبر و علی با ترویج اندیشه های توحیدی و آرمان برابری بذر انقلاب را در سراسر سرزمینهای عربی از مدینه تا شام در دل توده های محروم کاشت، و دستگاه حاکم ناگزیر او را به بیابان خشک و سوزان ربذه فرستاد تا کسی سخنان او را نشنود و در تنهایی و گرسنگی و تشنگی جان بسپارد! ابوذر با اینکه به هنگام پیروزی انقلاب در قید حیات نبود، عامل ذهنی نیرومندی در به زیر کشیدن طبقه استثمارگر حاکم و روی کار آوردن دولت انقلابی و عدالتخواه علی گشت...

باری، استثمار طبقاتی در ابعاد بزرگ، فقر روزافزون توده، غارت بی دریغ بیت المال، تبعیضها و بیعدالتیهای قومی – قبیله ای و سرکوب بی وقفه منتقدین توسط دستگاه حکومتی از یکسو، و تأثیر اندیشه های عدالتخواهانه امام علی و مبارزه پیشگامان نامبرده از سوی دیگر، سرانجام به اتحاد و پیوستگی توده های ناراضی انجامید. انبوه مردم از مصر و عراق و شهرهای دیگر به مدینه سرازیر گشتند تا یا عثمان را وادار به کناره گیری از خلافت نمایند و یا در صورت مقاومت بکشند! (۱۸) برخی از سران اشرافیت نوین نیز خود را **فرصت طلبانه** در صفوف ناراضیان جا زدند به امید آنکه جانشین عثمان گردند! اما توده انقلابی علیرغم میل فرصت طلبان دست بیعت به سوی پیشوایی دراز کرد که <u>'سیاست' را دانش راهیابی بسوی جامعه قسط معنا می کرد و 'حکومت' را جز ابزار پیگیری این آرمان تاریخی نمی دانست</u>. پس از گذشت ۲۵ سال مردم دل به حق جویی و عدالتخواهی علی سپردند تا زیر چتر رهبری او حقوق از دست رفته خویش را باز یابند. هنگامی که عثمان کشته شد، دارایی او که از غارت دسترنج مردم حاصل گشته بود به شرح زیر بود: یک میلیون درهم و ۱۵۰ هزار دینار پول نقد، صد هزار دینار بهای املاک او در وادی القری و حنین، اسب و شتر و گوسفند بسیار و هزار بنده (بلاذری و جرجی زیدان).

'رشد'، 'عدالت' ، 'فقر' و 'کار' در اقتصاد سیاسی امام علی

پیشتر دیدیم که علی حکومتی که **نافی** ستم و بیداد و **اثبات** کننده حق و عدالت در جامعه نباشد را از "لنگه کفشی پاره" و "عطسه بزی" هم پست تر و بی ارزشتر می شمارد. در نخستین بخش این نوشتار نیز با بررسی تحلیلی برخی از رویکردهای علی (ع)، تفاوت کیفی دیدگاه او از دیگر سیاستمداران در این زمینه آشکار گردید. پس از تأکید بر پیوند جدایی ناپذیر **سیاست** و **عدالت** در

اندیشه علی، و پیش از بیان رئوس برنامه عمل وی، آشنایی با دیدگاه او در زمینه **رشد** و توسعه اقتصادی و معضل اجتماعی **فقر** برای فهم این برنامه بسیار ضروری است. علی در آغاز زمامداری طیّ سخنانی گفت:

" بدرستی که (تنها) در عدالت رشد و گشایش است، و آنکه از عدالت به تنگ آید بیعدالتی او را بیشتر به تنگنا خواهد افکند " (از خطبه ۱۵ نهج البلاغه).

در همین سخن کوتاه و فشرده می شد بینش، برنامه و سیاست اقتصادی – اجتماعی علی را در مقام رهبری و زمامداری دریافت. در نگاه اندیشمندان اقتصاد سیاسی، 'رشد' و 'عدالت' یکدیگر را محدود می کنند و اساساً رابطه ای با هم ندارند. بر پایه این نگرش غیر علمی، گفتمان این اندیشمندان پیرامون این مسأله است که کدامیک از این دو "ارزش" بر دیگری اولویّت و برتری دارد و تا کجا می توان یکی را بسود دیگری کنار زد. چنانچه در بخش بعدی این نوشتار خواهیم دید، صاحبان چنین گفتمان و رویکردی اساساً برداشتی سطحی، یک بعدی و مکانیکی از ارزشها و آرمانهای اجتماعی دارند. باری، از دیدگاه امام علی **عدالت اجتماعی** بستر و زمینه ساز رشد و **توسعه اقتصادی** است. نیروی محرّکه رشد و گشایش در اقتصاد اجتماعی، تولید کنندگان شهر و روستا هستند، و این زحمتکشان تنها هنگامی انگیزه افزایش کمّی و کیفی تولید را خواهند داشت که حقوق و دسترنجشان توسط فرادستان جامعه به یغما نرود. تنها **عدالت** است که به تولید کنندگان زحمتکش **نیرو** می بخشد و دست و دل و اندیشه آنان را در راه **رشد** و توسعه و آبادانی به کار می اندازد. تاریخ اقتصادی و اجتماعی جوامع بشری نیز گواه است که تغییر در میزان عدالت همواره با تغیرات رشد و پیشرفت همجهت بوده است، همچنانکه متغیّر ستم و بیعدالتی طبقاتی نیز با متغیّر فقر و عقب ماندگی همجهت می باشد. رشد و پیشرفت در تاریخ همواره نیازمند یک "عدالت نسبی" بوده است. تنها **رشد** بر بستر **عدالت**، رشدی واقعی، پایدار، متوازن و در بر گیرنده همه اقشار اجتماعی خواهد بود. بر پایه چنین بینشی، امام علی **فقر** را نیز یک معضل **اجتماعی** می داند. وی از یکسو پیامدهای دردناک روانی، عقیدتی و اجتماعی 'فقر' را بیان می کند (۱۹)، و از سوی دیگر ریشه های آنرا می کاود. علی از آنجا که عدالت را بستر رشد و توسعه می یابد، ریشه فقر را نیز نه تنها در پایین بودن سطح تولید و بخل طبیعت، که در بهره کشی و مناسبات ظالمانه اجتماعی جستجو می کند:

" من هیچ گرسنه ای را نیافتم مگر آنکه نان و توشه اش را نزد ثروتمندی یافتم "،

"هر کجا نعمتی بسیار و کاخی افراشته است در کنارش حقی پایمال شده وجود دارد. همه شما در حق نزد من برابرید. هیچ فقیری گرسنه نماند مگر آنکه ثروتمندی از حق او بهره مند گشت ".

علی در عهد نامه مالک اشتر می گوید:

" ویرانی زمین نتیجه فقر کشاورزان است، و علت فقر ایشان آنستکه حکومتگران ثروت اندوزی می کنند ".

از همین رو بود که علی خود هیچگاه در صدد مال اندوزی بر نیامد. **مسعودی** می نویسد:

" علی در تمام مدت زندگی لباس نو نپوشید، ملک و مالی نیاندوخت مگر آنچه که در ینبع داشت که آنرا نیز وقف کرده بود ".

ابن ابی الحدید می گوید:

" علی سرور و پیشوای زاهدان بود، او هرگز از طعامی سیر نشد، لباسش درشتناک و غذایش ناگوار بود. جامه اش را با پوست یا لیف خرما وصله می زد و کفشهایش از لیف خرما بود. پیراهن کرباس داشت. گوشت اندک می خورد و می گفت شکمهای خود را قبرستان حیوانات نسازید... او همه اموال بیت المال را تقسیم میکرد، آنگاه بیت المال را جاروب می کرد و در آنجا نماز می خواند... پس از خود میراثی باقی نگذاشت ".

در دیدگاه علی (ع)، پس از اینکه پایه های **عدالت** بمثابه بستر و زمینه **رشد** استوار گردید، دیگر این **کار** و کوشش است که **فقر** زدایی می کند:

" هر کس آب و زمین یافت و با اینحال فقیر باقی ماند، خدا او را از رحمت خود دور کند " (نهج البلاغه).

بنابراین علی بهیچ روی در پی تشویق **رهبانیّت** و **ریاضت** و ترویج مذهب **فقر پرستی**، که بعدها در میان مسلمانان پدیدار گردید، نبوده است. زهد و پارسایی انقلابی علی بیانگر مسئولیتی است که یک پیشوای دادگستر در یک جامعه طبقاتی در خویشتن احساس می کند. علی به عاصم بن زیاد که رهبانیّت و ریاضت گزیده بود پرخاش می کند که:

" ای دشمن خویش شیطان پلید ترا چنین پریشان و گمراه ساخته است. چرا (دست کم) **به زن و فرزندانت رحم نکردی؟ آیا گمان می کنی که خداوند پاکیزه ها را بر تو حلال کرده است ولی** (از روی بخل و حسد) **نمی خواهد تو از آنها بهره مند گردی؟ "** و او که پارسایی مسئولانه علی را رهبانیّت پنداشته بود، می گوید: یا علی پس تو خود چرا چنین جامه خشن و خوراک ناگوار داری؟ پس علی به او گوشزد می کند که: **" من مانند تو نیستم (وظیفه من سنگین است). خداوند بر پیشوایان حق واجب کرده که زندگی خود را با زندگی مردم فرودست برابر نهند تا فقیر از فقر خود آزرده و پریشان نگردد "** (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۰).

در این باره **جرج جرداق** می گوید:

" علی، تنگی و سختی زندگی خود را قاعده و قانونی قرار نداد تا مردم طبق آن رفتار کنند... و اگر چنین بود حکومتش دوام می یافت و دارایان... بر ضد وی دسیسه نمی چیدند و ناداران دورش را نمی گرفتند " (۲۰).

علی 'عدالت' را تنها در 'حکومت' پیگیری نکرد. او حتی در سالهای درازی که دستش از زمامداری مسلمین کوتاه بود، با ظلم و فقر و بردگی مبارزه کرد و خانه نشینی را بهانه ای برای فرار از مسئولیت اجتماعی قرار نداد، به کوشش فردی متوسّل شد و تا جاییکه توانست خلفا را نیز به قسط و راه حلهای عادلانه تشویق نمود. علی نشان داد که هیچ شرایطی نمی تواند مسئولیت مبارزه با بیعدالتی

اجتماعی را از دوش انسان بردارد. آنگاه که برخی از صحابه پیامبر از محل اسیران جنگی بندگان بسیاری به چنگ آورده و به زندگی اشرافی گراییده بودند، علی با کار و کوشش خود بردگان بسیاری را آزاد کرد. بگفته امام باقر:

" هزار بنده از دسترنج خود آزاد کرد که در آن دستش خاک آلود شده بود و چهره اش عرق ریزان بود و چنان کار می کرد که کسی را تاب کار کردن او نبود ".

علی هر جا زمین بایری آباد می کرد، قناتی را حفر می کرد و آب از آن جاری می کرد، آن زمین را وقف مردم می کرد تا هرگز به مالکیت خصوصی قدرتمندان در نیاید (اسلام و مالکیت، سید محمود طالقانی، ص ۱۶۹) (۲۱). در وقفنامه ها تأکید می کرد: این چشمه ها و زمینها فروخته نمی شوند و به ارث به کسی نمی رسند تا بخداوند که بهترین وارثین است برسند:

" صدقه ای که نه فروش رود و نه به بخشش در آید و نه انتقال پذیرد تا خداوند وارث آسمانها و زمین وارث آن شود ".

در ذیل وقفنامه ها گواهی اصحابش نیز دیده میشد. املاک وقفی بسیار مرغوب و پربار بودند و درآمد آن بر طبق وصیت نامه های امام علی به تنگدستان، نیازمندان، یتیمان و در راه آزادی بردگان و کمک خرج به آنها پس از آزادی شان تعلق می گرفت (همانجا). علی پس از خود سرپرستی موقوفات را به دو پسرش سپرد و در تولیت نامه قید کرد که:

" بر سرپرست شرط است که مال را همچنان باقی گذارد و دستوری که در مصارف به او داده شده است باید از بهره و عایدی املاک باشد و نباید از نهال های درختان این مزارع چیزی بفروشد تا زمینهای آن پر درخت شود ".

<u>علی سنت وقف را بنیاد نهاد تا دست غارتگران و زورمندان را از اراضی کشاورزی و دیگر منابع درآمد مردم کوتاه کند و معاش بینوایان و نیازمندان را تأمین گرداند</u>. او از عواید اوقاف روزی چهار هزار دینار صدقه می داد ولی خود به زندگی ساده بسنده می کرد. اما اوقاف مسلمانان نیز همچون دیگر سرمایه های عمومی از دستبرد مستبدان اموی و عباسی در امان نماند تا جاییکه "موقوفه" بصورت یکی از انواع مالکیت فئودالی آب و زمین در آمد! علی با توجه به نقشی که 'کار' در فقرزدایی دارد، <u>همواره کار تولیدی را تشویق می کرد و خود نیز هرگز از کارگری، حتی بهنگام زمامداری، گریزان نبود</u>. در این باره امام دهم می گوید:

" پیامبر و امیر المؤمنین و پدران و اجداد ما همگی با دستهای خود کار می کردند و از دسترنج خود نان می خوردند. پیامبر شخصاً هسته های خرما را در دل خاک می نشاند و نخل بوجود می آورد و در اراضی به کشت و کار مشغول می شد ".

" شخصی با امیرالمؤمنین ملاقات کرد در حالیکه آنحضرت روی یک بار هسته خرما نشسته بود. آن مرد پرسید یا ابوالحسن اینهایی که رویش نشسته ای چیست؟ حضرت فرمود: صد هزار درخت خرمای بارور اگر خدا بخواهد. سپس همه آنها را کاشت و یکدانه از آنها را هم باقی نگذارد " (فروع

کافی).

برنامه انقلابی حکومت علی (ع)

پس از درنگی کوتاه بر دیدگاههای امام علی در زمینه مناسبات میان **رشد**، **عدالت**، **کار** و **فقر**، اکنون به بررسی رئوس برنامه انقلابی وی می پردازیم. چنانچه دیدیم، علی در جامعه ای حکومت را بدست گرفت که در کشمکش های سیاسی، قومی، قبیله ای و طبقاتی بسر می برد. علی با عصبیّت های قومی – نژادی، بازگشت اشرافیت اموی به قدرت و پیدایش اشرافیت نوین "مسلمان"، انحرافات عقیدتی، انحطاط اخلاقی و پراکندگی آراء و اندیشه ها روبرو بود. بنابراین شرایط زمان امام علی بکلی متفاوت از شرایطی بود که خلفای پیشین در آن به حکومت رسیدند:

بررسی 'وضع موجود' و اعلام 'انقلاب اجتماعی': علی در آغاز زمامداری، به هنگام تشریح برنامه حکومتی اش نخست وضعیت اجتماعی زمان را ارزیابی می کند:

" ... آگاه باشید! رنج ها و بدبختی‌ها به شما بازگشت نموده است، وضع همچون دوره ای است که خدا پیامبرتان را بر انگیخت (در آستانه انقلاب!) ".

علی (ع) برخلاف بینش سنتی مسلمانان، در ارزیابی و تبیین شرایط اجتماعی بر محتوای عینی مناسبات اجتماعی و نه بر ظواهر اعتقادی و فرهنگی نظام تکیه دارد. از دید او گسترش جور و ستم طبقاتی در یک جامعه، چه آن جامعه همچون زمان بعثت پیامبر زیر پوشش فرهنگ شرک باشد و چه مانند عصر علی ظاهری اسلامی داشته باشد، آن جامعه را در آستانه انقلاب قرار می دهد. وی سپس بر ضرورت دگرگون کردن بنیادی 'وضع موجود' در رسیدن به 'وضع مطلوب' تأکید می کند:

" سوگند به آنکه پیغمبر را به حق بر انگیخت آزموده می شوید آزموده شدنی! سپس در هم آمیخته و غربال می شوید، غربال شدنی! از هم بیخته و جدا می گردید و بر هم زده می‌شوید مانند بر هم زدن کفگیر آنچه در دیگ خوراک است تا آنکه فرودستان شما فرا روند (در رهبری سیاسی جامعه مشارکت جویند) **و فرادستان شما فرود آیند** (از رأس هرم اجتماعی به زیر افتند)**. پیشتازان رانده شده** (که پیگیر آرمان عدالت و حقوق مردم بودند) **پیشی جسته و آنها که** (به ناحق) **پیش افتاده بودند، پس افتند ".**

بدین ترتیب علی (ع) بجای پیشبرد سیاست جهانگیری خلفا، که زمینه ساز تکوین طبقات متخاصم در جامعه اسلامی گشت، به دگرگونی بنیادی جامعه طبقاتی و پیگیری آرمان قسط و عدالت می اندیشد.

روش میانه اصولی: اما برنامه دگرگونسازی علی از **چپ روی** و **راست روی** به دور است:

" چپ روی و راست روی هر دو کجروی و گمراهی هستند. راه پاینده همانا راه میانه است که کتاب بجا مانده و دستاوردهای پیامبران بر درستی آن گواه است. از آن سنتهای نیکو بیرون می آید و روندها در نهایت بسوی آن

بازگشت می کند " (خطبه ۱۶ نهج البلاغه).

علی از ضرورت کاربست راه و روش میانه، که سنتهای خدایی و تجارب پیامبران بر بارآوری آن گواهی می دهد، سخن می گوید. **میانه روی اصولی** راه و روشی است که در آن سیاستها و برنامه های حکومتی در اجرای 'حق' و 'عدالت' گسترده ترین پایگاه اجتماعی ممکن را یافته و در نتیجه پشتیبانی و خوشنودی توده مردم را با خود به همراه داشته باشد. در دو سمت روش میانه اصولی، راست روی و چپ روی قرار می گیرد. در روش راست روانه، تفسیر و تطبیق 'حق' و 'عدالت' اجتماعی بگونه ای است که در آن منافع و مصالح فرادستان جامعه بیشتر تأمین می گردد. در این راهبرد، که به خواسته ها و نیازهای توده مردم و بویژه فرودستان جامعه توجه اندکی می شود، خشم و نارضایتی عمومی بارز گشته و حکومت حامی طبقات مرفه را به ستیز فرا می خواند. در این کشمکش طبقاتی، پشتیبانی اقشار مرفه (که گروه اندکی هستند) از حکومت نیز نهایتاً سودی برای حاکمان نخواهد داشت... در روش چپ روانه، شرایط و مراحل دگرگونسازی با تفسیر تنگ نظرانه 'حق' و 'عدالت' نادیده گرفته می شود، گونه دیگری از بیعدالتی جایگزین گونه کنونی می شود و جامعه از تکامل باز می ماند (۲۲) ...

سیاست ارضی؛ 'حق' شامل مرور زمان نمی گردد: علی از همان روز نخست با بیان اینکه **"هیچ چیز حق کهن را از میان نمی برد"**، نشان داد که **گذشته** را از **آینده** جدا نمی سازد. طبقه حاکم با ستمها و حق کشیهای بی شمار در 'گذشته' است که به این اندازه از ثروت و مکنت دست یافته است، و با همین دستمایه است که برای بهره کشی های کلان 'آینده' برنامه ریزی می کند. آنچه امروز نیز در جامعه برقرار است فرآورده رویدادهای 'گذشته' است، و روندهای 'آینده' نیز متأثر از روندهای 'کنونی' است. <u>بدین منوال است که ستم و بهره کشی طبقاتی تداومی پیوسته در تاریخ یافته است</u> و علیرغم تغییرات شکلی درونمایه خویش را حفظ و میراث شوم خود را به نسل بعدی منتقل نموده است. <u>برای تحکیم پایه های عدالت اجتماعی باید نظام مالکیت و توزیع ثروت را دگرگون و میراث انباشته شده ستم و حق کشی طبقه حاکم را بازپس ستاند</u>. باری، برخی از اشراف تیولدار مدینه به سرکردگی ولید بن عقبه که از اقطاعات و بخششهای بیدریغ عثمان بهره مند بودند، نزد علی آمده گفتند:

" ما حکومت شما را به رسمیت می شناسیم و از شما جانبداری می کنیم به شرط آنکه آنچه (از زمین ، اموال و بنده) را که در زمان عثمان بدست آورده ایم ضبط و مصادره نکنی و آنچه در تصرّف ماست (ثروتهایی که پیش از آن داشته ایم) ما را معاف داری ".

علی پاسخ داد:

"... اما آنچه را که شما بدست آورده اید (بخششهای عثمان) **مرا نمی رسد که از حق خدا بگذرم و آنرا ضبط و**

مصادره نکنم، و اما معاف کردن من شما را از آنچه (بی بخشش نا حق) **در تصرّف دارید، پس آنچه که مال خدا و مسلمانان باشد عدالت شما را فرا می گیرد "** (نهج البلاغه، یعقوبی، ابن ابی الحدید).

علی در پی باز ستاندن ثروتها و امتیازاتی بود که طبقه حاکم در گذشته به ناحق بدست آورده بود. وی در آغاز زمامداری در سخنانی به مردم گفت:

" مردم! من یکی از شما هستم. سود من سود شماست و زیان من زیان شماست. من شما را به راه و روش پیامبرتان می برم. هان بدانید که تمام املاک و زمینهایی که عثمان به تیول افراد داده و تمام اموالی را که از مال خدا (بیت المال مردم) **به دیگران بخشیده به خزانه عمومی باز خواهد گشت. چون هیچ چیز** (حتی زمان) **حق را باطل نمی کند. حتی اگر ببینم با این عطایا زن گرفته یا کنیز خریده یا در شهرها پراکنده اند بازش خواهم گرداند. چون عدالت بر تن هموار شدنی است و آنکه از حق به تنگ آید ستم او را بیشتر در تنگنا قرار خواهد داد! مبادا که فردا عده ای از شما که دنیا فرا گرفته شان و مال و مزرعه به چنگ آورده، جوییاران به راه انداخته، بر اسبان تیزتک نشسته و کنیزکان نابالغ به خدمت گماشته اند، وقتی آنچه را که در آن غوطه ورند از ایشان باز گیرم، بگویند علی بن ابی طالب حقوق ما را پایمال کرد! هان هر کسی از مهاجر و انصار از اصحاب رسول خدا... اجر و ثوابش بعهده خداست. شما همگی بنده خدا هستید، مال هم مال خداست که به تساوی در میان شما تقسیم می شود. هیچکس در مورد مال بر دیگری برتری ندارد. متقیان را هم بهترین پاداش در پیشگاه خداست** (نه در ثروت مردم)**. چون فردا شود انشا الله پیش ما بیایید و هیچکس از شما، هیچ عرب و عجمی که مستحق و نیازمند است نباید عقب بماند ".**

پیشتر گفتیم که زمینها، آبها و ... در سرزمینهای مفتوحه که از تصرّف مالکانه در امان مانده بود، در دوره عثمان به تیول اشراف اموی و برخی صحابه پیامبر که تغییر جهت داده بودند در آمد. در آن زمینها کارگران بسیاری از آزاد و بنده (موالی) به استثمار کشیده می شدند. علی در راستای مبارزه با اشرافیت، مالکیت آنان را لغو و زمینها، آبها و ... را به مالکیت جامعه بازگرداند. با لغو مالکیت تیولداران و اقطاعداران ضربه سنگینی بر اساس نظام فئودالی وارد گردید. **عبدالفتاح عبدالمقصود** در این باره می نویسد:

" به اجرای تصمیم خود همّت گماشت و تمام اراضی را که عثمان به تیول برخی از اعضای خاندان و افراد خود کرده بود، مصادره کرد. به جستجو پرداخته هر درهمی که در راه خلاف و در غیر راه مستحقان بذل شده بود گرفت و به بیت المال بازگردانید ".

بگفته حبیب الله پیمان:

" علی فرمود همه اراضی و قطایع که از اموال عمومی به اشخاص داده شده است را به مالکیت عمومی بر می گردانم و پولهایی که به ناحق داده شده پس می گیرم و دیوانها (۲۳) را لغو و محو می کنم و هر مال را بمانند رسول خدا به تساوی بین مردم تقسیم می کنم تا در دست ثروتمندان متمرکز نگردد و همچنین ترتیب اخذ مالیات از روی مساحت زمین که در قلمرو پادشاهی ایران معمول بود و

عمر از مردم عراق تقیلد کرد را بر هم می زنم و سرانجام در امر ازدواج تساوی برقرار خواهم کرد " (اصول پایه جامعه توحیدی).

زمینه سازی آزادی بردگان: علی با متوقف کردن کشور گشایی های آنچنانی، لغو مالکیت زمیندارانی که از کار بردگان بهره می بردند، اجتماعی کردن مالکیتهای بزرگ، از میان برداشتن تبعیضات اقتصادی – اجتماعی و تقسیم مساوی بیت المال میان 'عرب' و 'عجم'، 'آزاد' و 'بنده'، 'سفید' و 'سیاه' ... و مبارزه نظری با بردگی، زمینه رهایی بردگان را نیز آماده ساخت. در نخستین روز زمامداری هنگامی که اموال ضبط شده هیئت حاکمه پیشین را پخش کرد، به هر کس از شهروندان سه دینار رسید. عرب وعجم، آزاد و بنده، بی هیچ تفاوتی سه دینار دریافت کردند! آذوقه و غلات و هر چه در انبار بود، و نیز آنچه در خزانه مدینه و کوفه و بصره یافت می شد، را نیز به تساوی میان مردم بخش کرد. وی اینکار را به عمر نیز پیشنهاد کرده بود... علی به طلحه و زبیر که به سیاست اقتصادی – اجتماعی وی در زمینه یکسان سازی "اشراف" با مردم "پست" اعتراض داشتند، گوشزد نمود:

" بخدا سوگند شما را امتیاز و اختصاص نمی دهم، و نه خودم و نه این دو فرزندم حسن و حسین را بر برده گوش و دماغ بریده".

در مبارزه با بردگی، علی نخست می آموزاند که بردگی ریشه های طبیعی و یا مابعد الطبیعی نداشته و اساساً در مناسبات اجتماعی پدیدار گشته است. بدینگونه وی پایه های فلسفی چند هزار ساله بردگی را ویران می کند:

" بنده دیگری مباش که خدا آزادت آفریده است "، " مردم شمایان برده و کنیز زاده نشده اید، آزاد به گیتی آمده اید و همگی آزادید ".

همچنین از آنجا که در آموزه های اجتماعی علی (ع)، ستم پدیده ای است که در زیر چکش ستمگر و سندان ستم پذیر رخ می نماید، وی هم بردگان و هم برده داران را **مسئول** پیدایی و ماندگاری نظام بردگی می شناساند. در باره مسئولیت برده داران می فرماید:

" مردم همگی آزاد بدنیا آمده اند، ولی برخی از آدمیان برخی دیگر را به بندگی گرفته اند "،

و در باره مسئولیت بردگان می گوید:

" مردم همگی آزادند مگر کسانیکه خود خواسته بردگی را پذیرفته اند".

سیاست مالی: در زمینه سیاست مالیاتی و خراج بر زمین، علی با سنت تاریخی آزار کشاورزان و غارت دسترنج آنها بدست کارگزاران مالیات سخت مقابله کرد. وی از آنجا که رشد و پیشرفت پایدار و همه جانبه را منوط بر رفاه و خشنودی تولید کنندگان می دانست، به فرمانداران و کارگزاران مالی خود می نوشت:

" مبادا کسی را به گناه ندادن زکات تازیانه بزنید یا حبس کنید "، " پیش از آنکه به فکر دریافت خراج باشید بر آن شوید که زمین را آباد و وسایل کشت و زرع و بالا بردن محصول را فراهم کنید "، " ابزار کار برزگر و پوشاک تابستانی و زمستانی و خوراک خانواده او را برای دریافت خراج مگیر و مفروش. خدا ما را فرمان داده از آنچه افزون بر نیاز مردم است خراج بستانیم "، " پرهیز کنید از اینکه برای دریافت خراج ده و ده نشینان را ویران کنید، زیرا صلاح حکومت صلاح کشور و مردم است. آبادی و پایداری کشور وابسته به رفاه کشاورز و خشنودی اوست. پیش از آنکه در فکر گرد آوری خراج باشید، در آبادی و عمران بکوشید و این امر را بر دریافت زکات و صدقات مقدم بدارید ".

عدالتخواهی علی در سیاست مالیاتی تبعیض مذهبی نیز نمی شناسد:

" مبادا که برای درهمی خراج، مسلمان یا مسیحی یا یهودی را بزنید و چهارپای کاری اش را بفروشید، زیرا ما فرمان داریم از مازاد ثروت و در آمد مردم خراج دریافت کنیم " (از نامه های نهج البلاغه و عبقریه الامام) (۲۴).

بگفته **ابویوسف کوفی**، علی " مالیات بگیران را مورد بازرسی قرار می داد تا مطمئن گردد که به کشاورزی جور و ستم نکرده اند و بر او افزونتر از توانش بار نکرده اند و هر گاه که مالیات منطقه ای را برای او می آوردند نمایندگان مردم را فرا می خواند و آنها را بر خراجگیران گواه می گرفت که آنرا با ستم کردن بر احدی از مسلمان و اهل ذمّه جمع نکرده اند "(الخراج).

تقسیم برابر و سرانه بیت المال: علی سنت تقسیم نابرابر بیت المال را که از زمان عمر مرسوم گردیده بود، برانداخت و از درآمدهای عمومی جهت مبارزه با فقر و کاهش فواصل طبقاتی استفاده کرد. وی درهمی از اموال عمومی را به افراد غیر مستحق، بخشش نمی کرد و در تقسیم اموال به هیچ تبعیضی اعم از قومی، مسلکی، طبقاتی، سیاسی، و یا قبیله ای و خانوادگی قائل نبود (خطبه ۱۲۶ و نامه ۴۳).

علی همچون پیامبر اموال عمومی را سرانه تقسیم میکرد تا خانواده های پرشمار سهم بیشتری ببرند. وی چیزی را هم در بیت المال نگه نمی داشت و اموال را پیوسته میان نیازمندان تقسیم می کرد. وی خطاب به طلحه و زبیر که از برنامه عدالتخواهانه علی ابراز ناخشنودی می کردند، می گوید:

" آیا بمن نمی گویید که شما در چه چیز حق داشته اید که شما را از آن باز داشته ام؟ یا کدام نصیب و بهره ای (از ثروتها و درآمدهای عمومی) **بوده که خود برداشته به شما نداده ام؟ ... اما آنچه یادآوری کرده اید که چرا در قسمت کردن بیت المال به تساوی عمل کرده ام، در این کار به رأی خود و از روی هوا و هوس حکم نکرده ام. بلکه من و شما در دست داریم احکامی را که رسول خدا (ص) آورده و آنها را برقرار نموده است... "**، و در پایان می افزاید:

" خداوند بیامرزد مردی را که چون حقی را دید به یاری آن بشتابد یا ستمی را که دید از آن جلوگیری کند و بزبان

<u>ستمگر یار و یاور ستمدیده باشد</u> " (از خطبه ۱۹۶).

ایستادگی بر 'پیمان' و 'آرمان': در پیشبرد برنامه دگرگونسازی جامعه طبقاتی و پی ریزی ستون پایه های قسط و عدالت، علی همچنین از پایداری و استواری بیمانندی برخوردار بود. سازش ناپذیری اصولی وی در مبارزه با اشرافیت و تبعیض گرایی، و نیز برخورد با کارگزارانی که کمترین خیانتی در حق مردم روا می داشتند، همگی بیانگر پیگیری علی در بازستانی حقوق خلق و جدیت وی در وابسته کردن 'سیاست' به آرمان و ضابطه 'عدالت' است. وی در سخنانی سازش ناپذیری و استواری خود بر سر آرمان عدالت را چنین بیان می دارد:

" خوار و ستمکشیده نزد من ارجمند است تا آنگاه که حق او را (از ستمکار) **باز ستانم، و زورمند و ستمگر نزد من ناتوان است تا هنگامی که حق** (ستمدیده) **را از او پس بگیرم "** (از خطبه ۳۷)، **" سوگند بخدا برای گرفتن حق ستمدیده از ستمگر از روی عدل و انصاف حکم می کنم و ستمکار را** (چون شتر آبکش) **با حلقه بینی اش می کشم تا اینکه او را به آبشخور حق وارد سازم اگر چه به آن بی میل باشد "** (از خطبه ۱۳۶).

هر گاه علی به بیت المال در می آمد و پاره های زر و سیم را می دید زیر لب زمزمه می کرد: **"ای زردها و ای سپیدها بروید و دیگری را فریب دهید. خداوند بمن نیکی می کند و از فتنه شمایم دور نگه می دارد".**

در برخورد علی با برادرش عقیل شور حق جویی و عدالتخواهی موج می زند. بهتر است داستان را از زبان خود او بشنویم:

" سوگند بخدا اگر شب را بیدار به روی خار سعدان بگذرانم و مرا در زنجیرها بسته بکشند، نزد من دوست داشتنی تر است از اینکه خدا و پیامبر را روز رستاخیز دیدار کنم در حالیکه بر برخی از بندگان ستم کرده چیزی از مال دنیا را غصب کرده باشم، و چگونه به کسی ستم نمایم برای نفسی که با شتاب به سوی فرسودگی و پوسیدگی می رود و ماندن در زیر خاک به درازا می کشد؟! سوگند بخدا عقیل را در هنگامه تنگدستی دیدم که یک من گندم (از بیت المال) **شما را** (زیاده از حق خویش) **از من درخواست نموده و کودکانش را از پریشانی دیدم با موهای غبار آلود و رخسار نیلگون. پی در پی مرا دیدار کرد و سخن خود را بازگو نمود، و من به گفتارش گوش می دادم و او گمان می کرد دین خود را به او فروخته، از روش خویش دست برداشته از پی او می روم. پس آهن پاره ای سرخ کرده برای عبرت به تنش نزدیک کردم، پس نالید چنانچه بیماری از درد بنالد و نزدیک بود از گرمای آن بسوزد. به او گفتم ای عقیل مادران در سوگ تو بگریند. آیا تو از آهن پاره ای که آدمی آنرا برای بازی خود گداخته ناله می کنی و مرا بسوی آتشی که خداوند قهّار آنرا به خشم خود** (برای ستمگران) **برافروخته می کشانی؟ آیا تو از این رنج** (ناچیز) **می نالی و من از آتش دوزخ ننالم؟... سوگند بخدا اگر هفت اقلیم را با هر چه در زیر آسمانهای آنهاست بمن دهند تا خدا را در باره موری که پوست جوی از آن بربایم نافرمانی نمایم، نخواهم کرد، و به تحقیق دنیای شما نزد من پست تر است از برگی که ملخی در دهان آنرا می جود. چه کار است علی را با نعمتی که از دست می رود و خوشی که بر جای نمی ماند. بخدا پناه می برم از خواب خرد و از زشتی لغزش** (که مرا به ستم بر مردم

رهنمون گرداند) **و از او یاری می جویم "** (خطبه ۲۱۵).

باری، عدالتخواهی بیمانند علی را برادرش تاب نیاورد، رهسپار شام شد، خود را به معاویه فروخت و در همان بدو امر صد هزار دینار پاداش گرفت**!** عقیل پیوسته می گفت: برادر من به درد دین من می خورد و معاویه به کار دنیای من می آید**!** گویند پس از شهادت علی، هنگامی که عقیل داستان بالا را برای معاویه نقل کرد، معاویه ریاکارانه گریست و گفت: خدا بیامرزد ابوالحسن را، آیا چنین بود**؟!** معاویه همچنین می گفت اگر علی یک انبار کاه و یک انبار زر می داشت انبار زر را زودتر تمام می کرد تا انبار کاه و همه را به نیازمندان می داد**...**

اما پیگیری بی تزلزل آرمان قسط و عدالت در جامعه، و ایستادگی علی بر برنامه انقلابی، بزودی استثمارگران و متجاوزین به حقوق مردم، و همه آنهایی که از تبعیض و بیعدالتی اجتماعی سود می بردند را به کارشکنی و ستیز با حکومت نوبنیاد او کشاند، بگونه ای که عمر کوتاه حکومت علی (ع) به دفع شرّ این جماعت گذشت و فرصت برای آفرینش جامعه قسط فراهم نگردید. برخی از یاران و کارگزاران علی نیز، که دانستند در حکومت عدالت محور علی جایی برای برتری جویی و تبعیض نیست، از او بریده و به معاویه در شام پیوستند. هنگامی که سهل بن حنیف انصاری، فرماندار مدینه، در نامه ای به علی از پیوستن پنهانی برخی به معاویه گلایه کرد، علی در پاسخ نوشت:

" ... گریز ایشان از راهیابی و حقیقت است و شتافتن آنها بسوی کوردلی و نادانی. و آنان دوستداران دنیا هستند که با شتاب به آن روی آورده اند. <u>**عدل و داد را** (از روش ما) **شناختند، دیدند، شنیدند و در گوش دارند، و دانستند که مردم نزد ما در حق برابر هستند، پس** (بسوی نظام امویان) **گریختند تا اینکه سودی بخود اختصاص داده دیگران را بی بهره سازند**</u>**. دوری و نابودی بر آنان باد، سوگند بخدا ایشان از جور و ستم نگریختند و به عدل و داد نپیوستند "** (نامه ۷۰).

با همه اینها، علی از برنامه و آرمان خویش کوتاه نیامد و هرگز بر سر حقوق مردم حاضر به سازش با **زرسالاران** نگردید. اگر چه علی در تحقّق آرمانهای خویش ناکام ماند ولی تجربه گرانقدری از خود بر جای گذاشت برای همه کسانی که در صدد وابسته کردن 'سیاست' به آرمان 'عدالت' هستند. علی راه حق جویی و عدالتخواهی را هموار کرد، و نشانه های آنرا بر سر دو راهیها، گردنه ها و گذرگاههای تاریخ اجتماعی بشر کوبید**!** تا رهروان حق و عدالت شناسه های آنرا بیابند و گمراه نگردند. <u>نام و یادواره علی در تاریخ اسلام انگیزه بخش جنبشهای حق جویانه و عدالتخواهانه گشت</u>. پیوند نام علی با عدالت چنان در دل رنجبران و ستمدیدگان خوش نشست که حتی عباسیان، جنبشهای قوم گرایانه، صفویان و... نیز برای جلب پشتیبانی آنها و گسترش پایگاه اجتماعی خویش، و یا جهت تسهیل سلطه بر آنان، ناگزیر دعوت خود را بنام علی و آل علی آراستند.

پانوشته های بخش پنجم

۱- نگاه کنید به کتیبه های پادشاهان آسوری، هخامنشی و... برای نمونه **آسور بانی پال** در کتیبه خویش پیروزی بر ایلام را چنین گزارش می کند:

" خاک شهر شوشان، شهر ماداکتو و شهرهای دیگر را تماماً به آسور کشیدم و در مدت یکماه و یکروز کشور عیلام را به تمامی عرض آن جاروب کردم. من این مملکت را از عبور حشم، گوسفند و نیز از نغمات موسیقی بی نصیب ساختم و به درندگان، مارها، جانوران کویر و غزال اجازه دادم که آنرا فرو گیرند " (ایران باستان، حسن پیرنیا، ص ۱۳۹-۱۴۰).

همچنین کتیبه های **داریوش اول** پیروزی بر یکی از شورشیان ماد را اینگونه گزارش می کند:

" ... فرورتیش دستگیر شد و او را نزد من آوردند. گوشها و بینی و زبان او را بریدم و چشمهای او را در آوردم. بعد او را به همدان برده مصلوب کردم و سران همدستهای او را در همدان در قلعه به دار کشیدم " (همانجا، ص ۵۴۴).

مسلماً اگر در میان آسوریان غارت و کشتار و ویرانی وحشیانه در شهرهای "بیگانه"، و یا در میان ایرانیان شکنجه و مثله کردن "شورشی"، زشت و نکوهیده بود و 'ارزشهای انسانی' جایگاهی در دلها و اندیشه ها داشت، آسور بانی پال و داریوش اول اینچنین بی پرده و با افتخار اعمال خود را بیان نمی کردند. قدرت پرستان امروزی را نیز از کشتار و غارت و ویرانی و شکنجه باکی نیست، ولی بدلیل بیداری و رشد وجدان بشری بطور اعم و وجدان سیاسی بطور اخص، از بیان آشکار اینگونه کارها پرهیز می کنند چرا که اگر افکار عمومی پی به این اعمال ننگین ببرد بی تردید به رسوایی و خواری آنان می انجامد. قدرت پرستان امروزی بهمین دلیل انگیزه های سلطه گرانه خود را نیز هرگز آشکار نمی سازند بلکه آنها را در پشت آرمانهای مردم پسند 'پنهان' می دارند.

۲- در این راستا البته پنهانسازی قدرت طلبی و ثروت اندوزی در پشت آرمانهای مردم پسند (پیشرفت، آزادی، عدالت، مردم سالاری...) نیز گاه دیده می شود. برای نمونه در "مبارزات انتخاباتی" یونان و روم، وعده دروغین مبارزه با ثروتمندان ابزار فریب و گمراهی توده جهت جلب آرای آنها می شود (به بخش نخست این نوشتار مراجعه کنید).

۳- ماتریالیسم فلسفی در تبیین سوسیالیسم و جامعه سوسیالیستی ناتوان و نارساست چرا که به اعتراف مارکس اساساً فلسفه بورژوازی بوده است:

" ماتریالیسم فلسفی تعبیری است از بنیاد جامعه بورژوازی سازمانیافته که مشاغل، روابط، روح و بینش بورژوازی را بصورت فلسفه ماتریالیستی توجیه می کند ".

مسلماً <u>فلسفه ای که توجیه کننده مناسبات، ارزشها و فرهنگ بورژوایی است نمیتواند راهگشای جامعه</u>

به سوسیالیسم نیز، که متضمّن طرد و نفی تاریخی سرمایه داری است، باشد. همچنین میان **دیالکتیک** و **پراکسیس انقلابی** مارکس با تبیین ماتریالیستی (جبری – ابزاری) انسان و تاریخ، ناسازگاری هایی دیده میشود که بررسی تحلیلی آنها از حوصله این نوشتار بیرون است.

۴- تا جاییکه رهبر نخستین انقلاب مارکسیستی تاریخ خود شناختی از مشخصّات جامعه سوسیالیستی آرمانی نداشت. سخنان لنین پس از پیروزی انقلاب بخوبی گویای آشفتگی فکری اوست:

" سوسیالیسم تجریدی است که نمی تواند در زندگی تحقق یابد مگر از راه آزمایشهای مشخص و ناقص برای ایجاد این یا آن کشور سوسیالیستی "، " نمی توانیم مختصات سوسیالیسم را روشن کنیم. چگونه سوسیالیسمی خواهد بود؟ کی اشکال حاضر آن در می رسد؟ ما آنرا نمی دانیم و نمی توانیم بگوییم. گفتن اینکه عصر انقلاب اجتماعی شروع شده... این را می دانیم و خواهیم گفت... ولی گفتن آنکه سوسیالیسم به شکل جامع و تمام چه منظره ای دارد، ما نمی دانیم " (کلیات لنین، جلد ۲۷، صفحات ۲۲۲ و ۳۰۸). لنین در واقع مردم را بدنبال **ناکجا آباد** کشانده بود؛ آرمانشهری که خودش نیز ویژگیهای آنرا نمی دانسته است!

۵- در هر دو بلوک قدرت، هدفهای معطوف به "رشد" با ستم و بهره کشی و تخریب محیط زیست و نیز کاربرد گسترده زور و خشونت در مرزهای درونی و بیرونی کشور بدست آمده بود، با این تفاوت که در "بلوک غرب" کاربرد زور و خشونت بیشتر معطوف به بیرون مرزهای ملی بود و در "بلوک شرق" بیشتر در درون مرزهای ملی تجربه می شد.

۶- برای سنجش و ارزیابی **صداقت** و **خلوص** علی در **عقیده** و **عمل** به بخش نخست این نوشتار مراجعه شود.

۷- در فرهنگ اعراب جاهلی، عصبیّت قبیله ای چیرگی و برجستگی آشکاری نسبت به قومیّت داشت. هنگامی که اعراب در اثر فتوحات اسلامی با اقوام غیر عرب مواجه شدند، عصبیّت قومی نیز در آنها نیرو گرفت و به برتری جویی بر مسلمانان غیر عرب کشیده شد. از این پس بتدریج در فرهنگ اعراب مسلمان، عصبیّت قومی بر عصبیّت قبیله ای، و این هر دو بر اندیشه توحیدی، پیشی می گیرد.

۸- قرآن برخلاف نظر حکام متعصّب و زورمدار تاریخ اسلام نه عنوان 'کافر' را به هر غیر مسلمانی اطلاق کرده است و نه جنگ را روش مسلمان کردن 'کافران' گردانده است. 'جهاد' در قرآن روش بازستانی حقوق انسانی ستمدیدگانی است که تنها به "جرم" یکتاپرستی از شهرشان آواره شده و اموالشان مصادره گردیده است. بنابراین جهاد ماهیت و کارکردی ستم ستیز و آزادی بخش دارد:

" چرا پیکار نمی کنید در راه خدا و بینوایان از مردان و زنان و کودکان، آنها که می گویند پروردگارا ما را از سرزمینی که حاکمانش ستمگرند بیرون آور و از جانب خود برایمان پیشوا و یاوری فرست " (سوره نساء، آیه ۷۵).

" به کسانی که ستم دیدند اجازه پیکار داده شد و خداوند بر یاری آنها تواناست " (سوره حج، آیه ۳۹).
بنابراین جهاد یا پیکار حق جویانه تنها با **زورگویان ستم پیشه** است و حساب **دگراندیشان** جداست:
" کسانیکه با شما در دین جنگ نکردند و شما را از وطنتان بیرون نراندند، خدا باز نمی دارد شما را از اینکه با آنان به عدالت و نیکی رفتار کنید که خدا دوستدار عدالتخواهان است " (سوره ممتحنه، آیه ۹).

۹- ولی پیامبر از سیاست و روش تغییر ناپذیری در رابطه با تقسیم غنایم جنگی پیروی نمی کرد و به نیازهای مسلمانان توجه داشت. برای نمونه در جنگ بدر پیامبر خمس غنایم را نگرفت و همه را به تساوی میان مسلمانان تقسیم کرد. و در غزوه بنی نضیر غنایم را تماماً میان مهاجران فقیر (و دو تن از انصار نیازمند) بخش نمود و به دیگران سهمی نداد. در باره غنایم جنگ خیبر نیز فرمود: " **کسانیکه احتیاجی ندارند و آنها که درآمد دارند نباید سهمی بر گیرند** "، لذا بخشی از غنایم را به زنان و آنها که در جنگ حضور نداشتند ولی نیازمند بودند داد. در برخی جنگها نیز خمس غنایم را می گرفت تا در جایی که لازم می دانست هزینه کند. در این باره می گفت:

" مردم! خمسی که من بر می دارم مال شخص من نیست و به شما باز می گردد ".

۱۰- بردگی در عربستان شیوه تولیدی مسلط نبود و پیامبر در چهارچوب برنامه دگرگونسازی اجتماعی خویش کوشید بردگی را نیز با شیوه ای اصولی و معتدل محو سازد. دیدگاه و موضع پیامبر در این باره را در سخنان زیر می توان دریافت:

" کسی که آدم فروشی کند پلیدترین آدمیان است "، " کسی که انسان فروشی کند خدا به دشمنی و جنگ او کمر خواهد بست "، " ای بردگان! زندگی و مرگ من با شماست. حمد و ستایش خدایی را که مرا از دنیا نبرد تا اینکه فرمان داد به شما مهر بورزم و جانب شما را بگیرم ".

پیامبر خط آزادی بردگان را پیگیرانه و در زمینه های **سیاسی** (خرید و آزادسازی بردگانی که مسلمان شده بودند بر طبق قوانین و سنتهای 'موجود'، عدم برده سازی اسیر جنگی و ...)، **فرهنگی** (مبارزه با بردگی فکری و روانی، تأکید بر برابری ذاتی انسانها) و **اجتماعی** (آزاد کردن برده به جبران گناهان...) دنبال کرد و اگر جانشین شایسته پیامبر پس از او به رهبری و زمامداری می رسید بی شک این پدیده ریشه دار تاریخی بکلی محو گردیده بود.

۱۱- عمر در گذشته نیز اسیر جنگی را برده می انگاشت. وی در باره سهیل بن عمرو که در جنگ بدر اسیر گشته بود، به پیامبر پیشنهاد کرد:

" دو دندان جلو این اسیر را در آور که زبانش از دهان در آید و هرگز نتواند بر ضد تو به سخن ایستد " . پیامبر فرمود: " **او را ناقص العضو نکنم و شکنجه ندهم که خدایم مرا ناقص العضو کند و شکنجه دهد اگر چه پیامبر باشم** " (سیره ابن هشام).

باری، چنانچه در بخش پیشین آمد، به گفته ابن اثیر و طبری چون خلافت به عمر رسید گفت: اکنون که خداوند عجم را برای شما تسخیر نمود و بر وسعت فتح افزود، زشت است عربان مالک یکدیگر باشند؛ و سپس مقرّر داشت که هیچ عربی مملوک نباشد.

۱۲- و این دگردیسی درونی، سرانجام تلخ نظام "خلافت" بود که **شیخوخیّت** را بر **شایستگی** برتری داد. بر همین پایه بود که آرزوی ابوسفیان نیز در تاریخ اسلام بوقوع پیوست. قیام مردم بر علیه عثمان و روی کار آوردن حکومت انقلابی علی (ع) تنها وقفه ای چند ساله در تحقق این آرزوی ارتجاعی بشمار می رود.

۱۳- این حقیقت تلخ را باید پذیرفت که گسترش جغرافیایی اسلام زیر چتر رهبریهای ناشایست به بهای کمرنگ شدن ارزشهای توحیدی و عدالتخواهانه اسلام تمام شد. در دوره عثمان کار بجایی کشید که پسر ابوسفیان هم "مجاهد اسلام"! گشت، به جنگ دریایی با رومیان پرداخت و قبرس را به "حکومت اسلامی" ضمیمه کرد! از این دوره کم کم انگیزه های توحیدی و حق جویانه در 'جهاد' مغلوب انگیزه های توسعه طلبانه و غارتگرانه می گردد.

۱۴- سرگذشت زبیر بن عوام نشان می دهد که دگرگونی در پایگاه طبقاتی و شرایط مادی زندگی تا کجا می تواند در تغییر مواضع و دیدگاههای سیاسی انسان تأثیرگذار باشد. زبیر یکی از سه تنی بود که بهمراه سلمان فارسی و مقداد بن اسود در روز سقیفه به پشتیبانی از حق علی در جانشینی پیامبر شمشیر کشید. در تشییع جنازه حضرت زهرا شبانه شرکت کرد و در شورای عمر نیز رأی خود را به علی داد. اما در دوره عثمان چنان دگرگون شد که پس از روی کار آمدن علی در تدارک نخستین جنگ با حکومت عدالت محور او شراکت نمود!

۱۵- در جریان قیام مردم و محاصره خانه عثمان، که طلحه نیز فرصت طلبانه در شمار ناراضیان در آمده بود تا موقعیت سیاسی خویش را ارتقاء بخشد، عثمان به نمک نشناسی طلحه اشاره کرده می گوید: وای بر طلحه که در گذشته آنهمه مال از من گرفت و اکنون قصد جان مرا دارد.

۱۶- درست در نقطه مقابل سیاست حق مدار امام علی، که 'حکومت' را تنها برای تحقق 'آرمان' قسط و عدالت می خواهد و 'حکومت' بی 'عدالت' را خوار و بی ارزش می شمارد، عثمان 'حکومت' را اساساً ابزار زورگویی، پیشبرد امیال طبقاتی و چپاول دلخواه ثروتهای عمومی می شناساند.

۱۷- اشراف اموی در دوره عثمان با تملّک زمینهای وسیع، تسلط بر منابع درآمد ممالک اسلامی از جزیه تا خراج و زکات و غیره، تصدی پستهای کلیدی "حکومت اسلامی" و تکیه بر نیروی نظامی (به گفته بلاذری، معاویه چهار سپاه زیر فرمان داشت و ساخلوهای نیرومندی در سواحل دریا و بنادر عمده گماشت)، موقعیت سیاسی و طبقاتی خویش را بهبود بخشید و توسط سرکرده خود معاویه آماده دستیابی مستقیم به مقام "خلافت پیامبر"! گردید.

۱۸- البته می دانیم که امام علی با کشتن عثمان مخالف بود (به بخش نخست این نوشتار مراجعه کنید).

۱۹- " از فقر به خدا پناه جوی که فقر دین را دچار کاستی، و خرد را گرفتار سرگردانی می سازد و عامل خشم و کینه است "، " فقر و گرسنگی مرگ بزرگی است "، " خداوند بندگان خود را تأدیب نکرد به تازیانه ای شدیدتر و دردناکتر از فقر".

۲۰- در باره فقر از دیدگاه امام علی به تفسیر بند ۱۸ از نوشتار "آئین جهانداری – اصول راهنمای حکومت و رهبری در عهدنامه سیاسی – تاریخی امام علی با مالک اشتر" از این نویسنده توجه فرمایید: www.scribd.com/Mahmoud%20Rezagholi

۲۱- بگفته پژوهشگران تاریخ اسلام، علی پایه گذار سنت "وقف عام" است. "وقف عام" عوامل تولید در واقع به معنی نفی مالکیت خصوصی و اجتماعی کردن بهره وری از آنهاست. درآمد حاصل از موقوفات نیز به نیازمندان تعلق می گیرد. ولی سنت وقف و موقوفات اسلامی بعدها ماهیت و کارکردی دیگرگونه یافت.

۲۲- در باره راه و روش میانه و ضرورتهای آن به تفسیر بند ۷ از نوشتار "آئین جهانداری – اصول راهنمای حکومت و رهبری در عهدنامه سیاسی – تاریخی امام علی با مالک اشتر" از این نگارنده مراجعه نمایید.

۲۳- دیوانها سازمانهای مالیاتی بود که در زمان عمر تأسیس شده و هر کس مأمور اخذ نوعی مالیات از تجارت و زراعت و صناعت بوده حقوق خود را از مالیات برداشت می کرد و بقیه را بین لشکریان، رؤسا، والیان و علما تقسیم میکرد، و این ترتیبات گویا از ایران ساسانی اخذ شده بود (همانجا).

۲۴- برای شناخت بیشتر سیاست مالیاتی امام علی به تفسیر بند ۱۵ از نوشتار "آئین جهانداری – اصول راهنمای حکومت و رهبری در عهدنامه سیاسی – تاریخی امام علی با مالک اشتر" از این نویسنده مراجعه نمایید.

امام علی و ستون پایه های سیاست حق مدار

محمود رضاقلی

mahmoudrezagholi@yahoo.se

بخش ششم:

توحید آرمانها و ارزشهای انسانی; جدایی ناپذیری 'آزادی' و 'عدالت' از یکدیگر

معانی ناسازگار 'عدالت' و 'آزادی' در فلسفه قدرت: در فلسفه های گوناگون قدرت، از دیرباز تاکنون، **عدالت اجتماعی** معنایی جز بازشناسی و دستیابی آگاهانه به **حقوق** بنیادی، و **برابری** انسانها در این حقوق داشته است. در فلسفه یونانی (اندیشه های سیاسی افلاطون و ارسطو)، "فلسفه سیاسی اسلامی" و نیز در لیبرالیسم، عدالت اساساً در **نابرابری** حقوق انسانها و طبقات اجتماعی شناخته می شود. در لیبرالیسم، حق **مالکیت خصوصی** (بر ابزار تولید) بنیادی ترین حق انسان شناخته شده است و کارکرد اصلی دولت ناگزیر پاسداری از حقوق مالکیت و نابرابری طبقاتی می گردد (کاربرد ناگزیر زور و خشونت). آنگاه که آزادی لیبرالی به فردگرایی، از هم پاشیدگی همبستگی اجتماعی و افزایش شکافهای طبقاتی انجامید، ناگزیر بر **آزادی** انسان نیز **مرز** هایی بسته شد و آزادی گروهها و طبقات اجتماعی در تضاد با یکدیگر قرار گرفت. در لیبرالیسم، کارمزدی و **آزادی بهره کشی** از نیروی کار و وجود شکافهای طبقاتی عین عدالت بشمار می رود! اما عدالت در مارکسیسم، با اجتماعی شدن **جبری** مالکیت بر ابزار تولید حاصل می گردد و با نفی بهره کشی، سایر بیعدالتی های اجتماعی نیز **خود بخود** از میان می روند و انسان در پایان روند تکامل دیالکتیکی تاریخ **جبراً** آزاد می گردد! در این فلسفه قدرت، "قهر انقلابی" مامای تاریخ می شود و "جبر تاریخ" پشتیبان عدالت اجتماعی. در اینجا آزادی انسان و حق حاکمیت مردم قربانی عدالت می گردند. پس وجه مشترک تمامی فلسفه های سنتی و مدرن قدرت در آنستکه 'عدالت'، چه در نابرابری شناخته گردد و چه حتی در برابری، جز با **زور** دست یافتنی نیست. ولی آزادی انسان در بیعدالتی اجتماعی نمایان و شکوفا نمی گردد. طرد ستم و تبعیض و بهره کشی نیز تنها با عمل آگاهانه و آزادانه انسانها صورت خواهد گرفت، و زور تنها

بیعدالتی را در پی خواهد داشت. در فلسفه قدرت نمی توان تعریفی از دو آرمان انسانی 'آزادی' و 'عدالت' یافت که با یکدیگر سازگار باشند. "اعلامیه جهانی حقوق بشر" نیز، که آمیزه ای از میراث فکری **ژان ژاک روسو** و **جان لاک** بود، نتوانست از فلسفه قدرت بریده و آزادی و عدالت را با یکدیگر سازگار و همراه نماید...

یکی از برجسته ترین ویژگیهای اندیشه و رفتار 'نوین' سیاسی یا **سیاست حق مدار**، توحید آرمانها و ارزشهای انسانی بویژه **آزادی** و **عدالت** است. در بخش دوم از ضرورت آزادی در گرایش و گزینش سیاسی، و در بخش پنجم از ضرورت پیوند سیاست به آرمان قسط و عدالت، سخن گفتیم. در این دو بخش، آنگونه که با دریافت همگان از دو مقوله آزادی و عدالت هماهنگ باشد، 'آزادی' در زمینه سیاست و 'عدالت' در پهنه اقتصاد اجتماعی مورد بررسی قرار گرفتند. در بخش کنونی این نوشتار به **یگانگی** آرمانهای فوق در **بنیاد** خواهیم پرداخت. در علوم سنتی 'سیاست'، 'اقتصاد' و 'جامعه شناسی'، میان این دو آرمان بزرگ تاریخی (آزادی و عدالت) **دیوار چین** برقرار است. تبیین این دو آرمان به گونه ای است که ایندو را رو در روی یکدیگر، و نه در کنار هم، قرار می دهد. روند سنتی سیاست، حتی آنگاه که آرمانهای یاد شده را (با هر نگرش و دریافتی) به 'هدف' و 'گفتمان' خویش تبدیل می سازد، باز ناتوان از پیشبرد همزمان آنها و حتی درک پیوند درونی آنها می باشد. 'آزادی' و 'مردم سالاری' در گرایش راست سیاست سنتی (سرمایه داری)، در ستیز و چالش با 'برابری' و 'عدالت اجتماعی' برپا می گردد. اندیشه پردازان "دمکراسی لیبرال"، آزادی و برابری را در بنیاد ناسازگار می بینند:

" تعقیب برابری اجتماعی که بنا بر نظر تکویل هوسی سیری ناپذیر در اجتماعات دموکراتیک است ممکن است با آزادی افراد در ستیز باشد و در این کشمکش احتمالاً اولی چیره شده در نهایت به "برابری در بردگی" منجر شود " (جامعه شناسی سیاسی، باتامور، ص ۱۳-۱۲).

در گرایش چپ سیاست سنتی (مارکسیستها و دیگر انقلابیون چپگرای سنتی) نیز پایه های قسط و عدالت اجتماعی تنها در نبود آزادی و مردم سالاری استوار می گردد. در ادبیات سیاسی این گرایش، آزادی در اندیشه، بینش و گزینش سیاسی در زمره "خواسته های بورژوایی" دسته بندی شده اند. خلاصه کنم؛ در بینش و روند سنتی سیاست، 'آزادی' و 'عدالت' نه تنها گزینه ای در برابر هم بلکه از بنیاد نافی یکدیگر می باشند! ناتوانی سیاست سنتی از پیشبرد همزمان دو آرمان یاد شده، و حتی درک توحید و همبستگی درونی آنها، دو علت دارد: نخست آنکه آرمانهای انسانی هیچگاه در کانون اندیشه و رفتار رایج سیاسی وارد نشده اند. در بخش آغازین این نوشتار دیدیم که ارزشهای انسانی تنها "هدف مانند" هایی برای پیروان روندهای سنتی سیاست بوده اند که برای پنهان کردن "هدف واقعی"،

که معطوف به 'قدرت' است، بکار می رفته اند. و از آنجا که هر ارزشی در سیاست سنتی یک **ابزار** شمرده می شود، معمولاً با ابزارهای دیگر رقیبان در چالش قرار می گیرد. نیروی سیاسی **مغلوب** نمی تواند از همان ابزاری بهره جوید که هم اکنون در دست گروه **غالب** قرار دارد. برای خلع سلاح سیاسی و ایدئولوژیک رقیب باید گفتمانی دیگر بپا کرد که نیروی غالب را توان طرح و پیگیری آن نباشد. دوم آنکه بینش سنتی سیاست، برداشتی یکسویه، سطحی و مکانیکی از آرمانها و ارزشهای انسانی ارائه می دهد. مثلاً آرمان 'آزادی' در گرایش راست سیاست امروز، پیش و بیش از آنکه ناظر بر آزادی مردم در گزینش و رفتار سیاسی باشد، معطوف به آزادی عمل **سرمایه** است که آن نیز مفهومی جز آزادی **بهره کشی** و ستم طبقاتی، و پیامدی جز اعمال **فشار** و **زور** بر طبقات بهره ده و نادیده گرفتن **حقوق** آنها در بر ندارد. بنابراین طبیعی است که 'آزادی' **یکسویه** و **انحصاری** نه تنها پیوندی با 'عدالت' نداشته باشد، بلکه در **تضاد** با آن نیز قرار گیرد. همچنین آرمان 'مردم سالاری' نیز نزد پیروان سرمایه داری (گرایش راست سیاست سنتی) بیش و پیش از آنکه حق رهبری و حاکمیت سیاسی را برای **توده های مردم** قائل باشد، به سالاری و سروری **نخبگان** و گروه اندک **سرمایه داران** در جامعه ستمگیری می کند (۱). بیهوده نیست که گرایش راست سیاست سنتی همواره برای مقابله با جنبشهای عدالت خواهانه و حفظ مناسبات استثمار گرایانه در پس ارزشهایی چون 'آزادی' و 'مردم سالاری' پنهان می شود.

سرنوشت 'آزادی' و 'عدالت' در لیبرالیسم سرمایه داری

در بخش دوم و سوم این نوشتار بر ناتوانی جوامع پیشرفته غربی در برپایی 'آزادی' و 'مردم سالاری' راستین، که ریشه در **انحصار**، **بیعدالتی** و **بهره کشی اجتماعی** نظام سرمایه داری دارد، تأکید شد. **نخبه گرایی**، تخصصی شدن 'سیاست' و نفوذ **پول** در رسانه های گروهی و دیگر نهادهای مدنی نیز، که از پیامدهای اجتماعی انحصار و نابرابری اند، به نوبه خود آزادی و مردم سالاری را در جوامع سرمایه داری محدود نمودند. در این باره **دوورژه** در کتاب "اصول علم سیاست" مبحث "وسایل خبری" می نویسد:

" وسایل خبری در قبال دولت آزادند ولی در قبال پول نیستند. قدرت خبر دهی در دست قدرت اقتصادی است " (ص ۱۸۸).

دوورژه سپس با بیان اینکه بخش بزرگ هزینه رسانه های گروهی را آگهی ها و پیامهای بازرگانی تأمین می کنند، می گوید:

" اربابان اطلاعات جدید، آگهی دهندگان، یعنی عملاً بنگاههای تبلیغاتی هستند " (ص ۱۸۹).

وی پس از اینکه هدف مؤسّسات خبری را "پولسازی" می‌شناساند، بر ضرورت هیجان انگیز بودن

"خبر" برای جلب مشتری بیشتر و دستیابی به آگهی های بیشتر، تأکید می کند:

" در سیاست، این قانون موجب می شود که در اهمیت هر مسأله غلوّ گردد تا جالبتر شود: کینه یا شوق مردم را مصنوعاً بر می انگیزند تا تیراژ بالا رود. "شخصی شدن قدرت" که چند سالی است از آن فراوان سخن می رود، تا حدودی نتیجه این فرآیند است... بدینسان، مطبوعات، هفتگیهای مصوّر، رادیو، تلویزیون به آفریدن قهرمانان سیاسی کمر می بندند، قهرمانانی که تا حد زیادی پیش پرداخته و افسانه ای هستند، هر چه مردم گمان کنند که با ایشان نزدیک ترند برایشان خوشایند تر است. در مبارزه های سیاسی، طبیعتاً این "قهرمانان" از وجهه ای که بدینگونه پدید آمده سود می جویند... به کنه مسأله وارد نمی شوند، خود را به راه دیگر می زنند و توجه مردم را منحرف می کنند. بدینسان با شهروندان چنان رفتار می شود که گویی کودکانی عقب مانده اند و شایستگی مقابله با مشکلات را ندارند. بدین طریق بجای اینکه آنان را آماده کنند تا به مسئولیت خویش آگاه باشند بر عکس آنان را از مسئولیت خود دور می‌سازند... نظام خبری سرمایه داری در پی خواب کردن شهروندان در زمان عادی است یعنی آنگاه که باید بیدارشان داشت. و هنگامی که شوریده و آشفته اند و باید آرامشان کرد ایشان را تحریک می کنند... نظام خبری سرمایه داری نقشی بازی می کند که درست مخالف نقشی است که یک نظام خبری مطابق منافع عمومی بایستی داشته باشد... در حالیکه شیوه های فنی خبر دهی نشر عناصر یک فرهنگ واقعی در میان مردم را ممکن می سازد، نظام خبری سرمایه داری به چیزی می انجامد که می توان بر آن "تحمیق" مردم نام نهاد. نظام خبری سرمایه داری بر آن است که افراد را در جهانی کودکانه با سطح فکری بسیار پایین زندانی کند. " (ص ۱۹۲ ۱۹۰-).

دوورژه در حالیکه نمونه هایی از این "تحمیق" را در زمینه های سیاست، ورزش و سینما نشان می دهد، به روند شتابان رسانه ها بسوی 'تمرکز' اشاره می کند. می دانیم که گونه گونی مطبوعات و دیگر رسانه های گروهی مرزی بر **دروغ پردازی** می بندد که سلامت خبر رسانی را تا اندازه ای تضمین می کند:

" هنگامی که هیچ صدایی برای مخالفت گویی بر نمی خیزد و هنگامی که حقیقت را نمی توان باز شناخت، دروغ گویی آسان است. ولی هنگامی دروغ گویی بسیار دشوارتر می شود که صداهای دیگری بگوش برسند " (ص ۱۸۸).

اما دوورژه گوشزد می کند که گونه گونی رسانه ها رو به نابودی است:

" گرایش بسوی تمرکز نظام خبری است. روزنامه های کوچک قرون نوزدهم و بیستم که مظهر استقلال و تنوع حقیقی بودند دیگر نمی توانند به حیات خود ادامه دهند. تعداد روزنامه ها روز به روز کمتر و ابعاد آنها روز به روز بزرگتر می شود. مطبوعات در دست تنی چند متمرکز می شود... در مورد رادیو و تلویزیون هم، به سبب تعداد محدود امواجی که در اختیار هر کشور است تمرکز امری

لازم است. بدین سان، چند گانگی و تعدد، به تدریج به سود چند انحصارگر غول آسا که قدرت عظیمی با ماهیت غیر دموکراتیک در دولت دارند از بین می رود. تصویری که در بالا رسم کردیم تا حدی سیاه است. این تصویر، گرایشهای طبیعی نظام خبری را در یک نظام مبتنی بر آزادی فعالیت اقتصادی توصیف می‌کند " (ص ۱۹۳-۱۹۴).

باری، رسانه های گروهی و دیگر نهاد های مدنی که ماده تشکیلاتی 'آزادی' و 'مردم سالاری' هستند و **مشورت** و **مشارکت** مردمی را عینیّت می بخشند، در نظام سرمایه داری به ابزار **تحمیق** و تثبیت **بهره کشی طبقاتی** تبدیل می شوند. دوورژه نشان داده است که چگونه در نظام سرمایه داری یا "نظام مبتنی بر آزادی فعالیت اقتصادی"، که از انحصار و بیعدالتی و بهره کشی جدایی ناپذیر است، 'آزادی' **محدود** و **یک جهته** می‌شود. و این باز شاهدی است بر این ادعا که آرمانهای 'آزادی' و 'برابری'، درست برخلاف سخن نظریه پردازان سیاست سنتی، نه تنها در معانی راستین خویش تضاد و چالشی با یکدیگر ندارند بلکه در بنیاد به یکدیگر پیوسته اند بگونه ای که در نبود 'برابری'، از 'آزادی' و 'مردم سالاری' نیز جز پیرایه ای باقی نمی ماند. باری، از آنجا که تبیین **آزادی** ها در گرایش راست سیاست سنتی رو در روی ارزشهایی چون **آگاهی، استقلال، همبستگی، عدالت** و **اخلاق** قرار می گیرند، همچنین سرپوش و توجیهی می شوند بر **استحمار، وابستگی، انشقاق، بیعدالتی** و **پستی اخلاق** (۲). از جمله آزادی هایی که گرایش راست سیاست سنتی آنرا سرپوش و **ابزار سرکوب** ارزشهایی چون عدالت اجتماعی گردانده است، "آزادی زنان" است. در اینجا نیز آنچه این ارزش را گزینه ای ستیزه جو برای دیگر ارزشها ساخته است، **بهره برداری ابزاری** از 'آزادی زنان' از یکسو و نگاه **یک بعدی** و **کالایی** به زن از سوی دیگر است. با پناه گرفتن در پشت این سنگر، سرمایه داری می کوشد بر کوششهای معطوف به تغییرات بنیادی در جامعه چیره گردد. در این باره موریس دوورژه در کتاب اصول علم سیاست می گوید:

" موضوع آزادی زنان ممکن است چون پرده ای گردد جهت پوشاندن مخالفت با دگرگونی واقعی بنیانهای جامعه. این شیوه در افریقای شمالی نزد هواداران شعار "الجزائر جزو خاک فرانسه است" (۳) با مبارزه علیه چادر، و در ویتنام جنوبی با تبلیغات خانم نهو که شهره آفاق است دیده شده است " (همانجا، ص ۶۳).

باید گفت که این شگرد نه تنها در افریقای شمالی و ویتنام جنوبی آزمایش شده است. در ایران و کشورهای خاورمیانه نیز، از گذشته تا اکنون، "مسئله حجاب" و "آزادی زنان" نزد راستگرایان سیاست سنتی ابزار سرکوب ارزشهای انسانی و آرمانهایی چون استقلال و عدالت اجتماعی بوده است (۴). شگرد یاد شده در آمریکا و اروپا نیز کاربرد گسترده ای داشته است و راستگرایان توانسته اند بدینگونه بر اندیشه و گزینشهای سیاسی زنان این جوامع تأثیرات دلخواه را بر جای گذارند. دوورژه

در همان کتاب می گوید:

" بنظر می رسد که در جوامع غربی توسعه یافته فزونی تعداد زنان بر مردان، موجب تقویت محافظه کاری است زیرا که در این جوامع آرای زنان بیشتر از مردان بسوی راست تمایل دارد... پاره ای از نویسندگان چنین می اندیشند که این تفاوت بیشتر در اثر سن است تا جنس زیرا که زنان بطور متوسط بیشتر از مردان عمر می کنند و تعداد زنان سالخورده از مردان هم نسل خود بمراتب بیشتر است، لذا آرای زنان در مجموع بسوی احزاب دست راستی متمایل می شود. زیرا در هر دو جنس در آرای پیران محافظه کاری بیشتری وجود دارد... با این همه تحقیقات گوناگون نشان داده است رأی زنان در طبقات سنی جوان خاصّه در میان توده مردم نیز محافظه کارانه تر از رأی مردان است. برخی "مطبوعات عاشقانه" و طرز فکری را که ادبیات، تلویزیون و سینما به دختران جوان می بخشد در این مورد مؤثر می دانند. به آنها القاء می شود که بهترین راه برای رهایی از وضع موجود و بالا رفتن از نردبان اجتماعی، کشف شاهزاده دلربا و ازدواج پر پول است. چنین چشم اندازی دختران جوان را وادار می کند که به نظام ارزشهای بورژوازی بپیوندند و هرگونه تحرک انقلابی را از آنان باز می ستاند " (ص ۶۲-۶۳).

بدینسان، سرمایه داری غرب کوشیده است با ترویج مصرف پرستی، نگرش ابزاری و کالایی به زن و برپایی **استبداد سکس،** جوامع خود را در برابر **انقلاب،** و جوامع وابسته به خود را در برابر **استقلال** از سرمایه داری جهانی، بیمه فرهنگی کند! گرایش راست سیاست سنتی حتی از **شعار** "برابری زن و مرد" نیز در جهت **سرپوش** گذاشتن بر تبعیضها و شکافهای طبقاتی موجود در جوامع سرمایه داری، و **مقابله** با آرمانهای انقلابی ضد استثماری، **بهره برداری** می کند. پژوهشهای اجتماعی و اقتصادی در جوامع غربی نشان می دهد که نابرابری های میان زنان و مردان، چه در برخورداری مادی و چه در حقوق سیاسی و اجتماعی، در مقام مقایسه و سنجش با دیوار استوار طبقاتی و شکاف بزرگی که میان کارگران و سرمایه داران موجود می باشد، **ناچیز** است ولی تبلیغات و بحثها در رسانه های گروهی **کاملاً آگاهانه** بر روی آن متمرکز می شود (۵).

تبیین سرمایه داری 'آزادی' تاکنون پیامدهای ناخوشایندی چون افزایش استثمار و شکاف طبقاتی، انباشت سرمایه، گسترش فقر و بیکاری، نابسامانی ها و تنش های روانی – اجتماعی، تخریب طبیعت و آلودگی محیط زیست، رشد فحشا و اعتیاد به مواد مخدر و الکلیسم، کمرنگ کردن ارزشهای انسانی و پژمردن اندیشه خلاق سیاسی و اجتماعی در جوامعی داشته است که زیر سلطه سرمایه داری بوده اند. لیبرالیسم، مرام سیاسی سرمایه داری غرب، آزادی **فردی** انسان را آرمان خویش گرفت و برای پاسداشت آن میان حوزه های گوناگون زندگی اجتماعی انسان مرزهای عبور ناپذیر **جدایی** کشید تا از منطق درونی و قواعد ویژه هر حوزه در برابر نفوذ دیگر حوزه ها پشتیبانی نماید، در حالیکه حوزه

های گوناگون زندگی اجتماعی به حکم اینکه **انسان** با ویژگی های بنیادی مشترک و نیازهای جدایی ناپذیر مادی و معنوی عنصر تشکیل دهنده آنست، بر یکدیگر تأثیر گذارده و در کنار قوانین خاص از قوانین عام نیز پیروی می کنند که جدایی مطلق میان آنها را ناممکن می گرداند. اگر این انسان **خودش** باشد، دانش و تجربه ناب را از یک حوزه به دیگر حوزه ها منتقل می کند، و اگر در مناسبات مبتنی بر 'زر' و 'زور' و 'تزویر' از خود **بیگانه** شده باشد، همان مناسبات ستمگرانه و فرهنگ ویژه آنرا از یک حوزه به حوزه دیگر منتقل می سازد، و جداسازی حوزه ها نهایتاً مشکلی را حل نتواند کرد. نتیجه عملی این کوشش تنها سست کردن پایه های همبستگی اجتماعی، تعمیق فرد گرایی و پاره پاره کردن انسانیت بود!

سرنوشت 'آزادی' و 'عدالت' در سوسیالیسم مارکسیستی

برای بررسی نمونه وارونه ناسازگاری و چالش دو آرمان 'آزادی' و **'عدالت'** باید به سراغ گرایش چپ سیاست سنتی رفت. نزد اینان نیز آرمان 'عدالت اجتماعی'، 'برابری' و **'جامعه بی طبقه'** دستاویزی می‌شود برای به فراموشی سپردن 'آزادی' و 'مردم سالاری'. و در اینجا هم آنچه که به این **فراموشی** و **جداسازی** یاری رسانده است، نگرش ابزاری، یک بعدی و مکانیکی به آرمان عدالت اجتماعی بوده است. تفسیر تنگ حزبی و ایدئولوژیکی مارکسیسم از 'مبارزه ضد استثماری' و همچنین 'جامعه بی طبقه'، که اولی را در انحصار خود می پنداشت و دومی را تنها به برکت حاکمیت مطلقه حزبی و ایدئولوژیکی خود دست یافتنی می دانست، هیچ جایی برای آزادیهای سیاسی و عقیدتی در جامعه باقی نگذاشت. سهل است که این آزادیها چنان با برچسب "بورژوایی" محکوم می شد که گویی آرمان عدالت اجتماعی و جامعه بی طبقه باید از روی جنازه آزادی عبور کند! غافل از آنکه زور هرگز نمی تواند روش برقراری عدل و داد باشد، چرا که هر گاه زور به کار گرفته شود خودبخود حقی پایمال شده و بیدادی پدیدار گشته است. پس آنچه ذاتاً حق ستیز و نا عادلانه است چگونه روش برپایی حق و عدالت تواند بود؟ افزون بر این، چون **روش** نیز در مارکسیسم رسمی به **هدف** واقعی تبدیل شد، حق کشی ها و ستمها نیز بسیار گردید. پس براستی **دستاورد تاریخی** مارکسیسم رسمی در مبارزات سیاسی – طبقاتی چه بود؟ تبیین جبری و نارسا از 'برابری و عدالت اجتماعی' سرانجام **استثمار سازمان یافته دولتی** را جایگزین **استثمار شرکتهای خصوصی** نمود، در حالیکه آزادی و مردم سالاری، و حتی حق اعتصاب کارگران، نیز قربانی آن گشته بود! آیا براستی چنین دستاوردی ارزش قربانی کردن این همه را داشت؟ در مقام سنجش و ارزیابی نهایی، و با توجه به آنچه که در یک دستاورد از دست می رود، دستاورد تاریخی مارکسیسم رسمی (گرایش چپ سیاست سنتی) در زمینه **برابری و عدالت اجتماعی** هیچ برتری نسبت به دستاورد تاریخی سرمایه داری (گرایش راست

سیاست سنتی) در زمینه **آزادی** و **مردم سالاری** نشان نداد. تجربه منفی و تلخ استبدادهای کمونیستی تنها و تنها به ماندگاری و تداوم سرمایه داری یاری رساند، چرا که نظریه پردازان سرمایه داری نه تنها هر مرام و جنبش ضد استثماری را "پیش در آمد استبداد فراگیر" ارزشیابی کردند بلکه نزد مردم زیر سلطه خویش نیز برای این نظام "حقانیت" دست و پا کردند! موریس دوورژه در دوران موسوم به "جنگ سرد" نوشت:

" به شکلی عمیقتر و عامتر، مالکیت خصوصی وسایل تولیدی، پایه اصلی این نظام، در شرف آنستکه حقانیت خود را در نظر شهروندان غرب از دست بدهد... کم کم وراثت قدرت اقتصادی هم مانند همه اشکال دیگر وراثت کمتر قابل توجیه می نماید. سرانجام دیگر سرمایه داری در غرب جز حقانیت منفی ندارد. مردم بیش از پیش به اصول اساسی آن بی اعتقاد هستند، اما جامعه ای را که این اصول می آفریند به تنها شکل سوسیالیسم که تاکنون وجود داشته یعنی به دیکتاتوری کمونیستی ترجیح می دهند. استالین با شبیه کردن سوسیالیسم به حکومت استبدادی و همه گیر، همانگونه که ژاکوبنها با شبیه کردن حکومت جمهوری به حکومت وحشت پادشاهی را تقویت کردند، سرمایه داری را تقویت کرد " (اصول علم سیاست، ص ۳۲۲-۳۲۴).

برای اینکه بدانیم چگونه استالین به سرمایه داری خدمت کرد، خوب است نگاهی به عملکرد او بیندازیم:

" در سال ۱۹۲۹ که جهان سرمایه داری شاهد بزرگترین بحران اقتصادی تاریخ بود، پیروزی استالین مسلم شد. این پیروزی با تصمیمات مهمی که چهره جدیدی به روسیه داد هویدا شد، یعنی اجرای برنامه پنج ساله، اشتراکی کردن اراضی کشاورزی همراه با تبعید صدها هزار یا شاید میلیونها کولاک، حذف سازمانهای رهبری حزبی و مخالفین چپگرا و راستگرا که بعدها به اعدام آنان منجر شد، و بالاخره آغاز پرستش استالین بمناسبت فرا رسیدن پنجاهمین سالروز تولد دیکتاتور و رساندن وی به مقام خدایی... در آن هنگام بنظر معدود مسافرانی که از کشورهای بورژوازی به بازدید از شوروی آمده بودند، بهشت شوروی بصورت جهنّم وحشتناکی جلوه کرد... کوچکترین آثار آزادی محو شده بود. اشتراکی کردن اجباری مزارع، یکبار دیگر باعث قحطی شد و دهها هزار کولاک رها شده مشهور به "بسپریزورنیه" گروههایی تشکیل داده بودند و به دزدی و قتل و غارت دهات می پرداختند... صفهای طویلی از زنان و مردان زرد چهره و پژمرده رو در برابر دکانهای تهی از مواد غذایی دیده می شدند که در سکوت مرگبار به انتظار دریافت لقمه ای نان بودند... اما استالین بلد بود که چگونه هر وقت پیمانه لبریز می شود، عقب بکشد و گاو و گوسفند و زمینهای دهقانان را پسشان بدهد و از طریق تشویق و پاداش "انگیزه های مادی لازم" را به کارگران اعطاء کند، بلد بود که سنتهای قدیمی روسی را احیا کند... " (تاریخ جنگ سرد، آندره فونتن، ص ۶۵-۶۶). پیش از استالین

نیز هر گاه بلشویکها از "مبارزه طبقاتی" نتیجه نمی گرفتند، از برنامه اشتراکی سازی خود کمی عقب نشینی می کردند که نمونه برجسته آن "نپ" (۶) می باشد...

باری، تجربه مارکسیستها نشان داد که پیشبرد یکجانبه آرمان 'برابری'، آنهم با بینش یک بعدی **اکونومیستی** و روش **مکانیکی** که متضمن سرکوب 'آزادی' و 'حقوق بنیادی انسان' است، نه تنها با شکست و ناکامی روبرو خواهد شد بلکه به ضد خود نیز تبدیل گشته و سرانجام سرمایه داری را تقویت و بازسازی خواهد کرد. بدینسان، در بررسی تجربه مارکسیسم نیز باز هم به اثبات رسید که آرمانهای 'آزادی' و 'برابری'، درست برخلاف دیدگاه سیاستمداران سنتی، نه تنها در معانی راستین خویش تضاد و چالشی با یکدیگر ندارند بلکه چنان در بنیاد به یکدیگر پیوسته اند که در نبود 'آزادی'، آرمان 'برابری' و 'عدالت اجتماعی' نیز امکان پیشروی نخواهد داشت.

سرنوشت 'آزادی' و 'عدالت' در مرامهای تلفیقی

تجربه ایدئولوژی و جنبش **سوسیال دموکراسی** در زمینه پیشبرد همزمان آرمانهای انسانی، و بویژه 'آزادی' و 'برابری'، در نظام دو قطبی قدرت موفق نبوده است. "سوسیال دمکراسی" فرآیندی است که پس از دگردیسی بخشی از جنبش کمونیستی به راست در اروپا پدیدار گردید. این گرایش با تلفیق "سوسیالیسم موجود" در کشورهای کمونیستی (سابق) و "دموکراسی موجود" در کشورهای سرمایه داری، در پی آن بود که در چهارچوب ساخت اقتصادی سرمایه داری همزمان به عدالت اجتماعی و آزادی، با تفاسیر سنتی موجود، دست یابد (۷)! سوسیال دموکراسی نیز، علیرغم نامی که بر خود نهاده است، میان آرمانهای آزادی و عدالت اجتماعی هیچ سازگاری بنیادی نمی بیند و با نگرشی سطحی و تک بعدی به هر دو آرمان می کوشد آنها را بگونه ای کاملاً **ساختگی** بهم پیوند زند و به "سوسیالیسم دموکراتیک" یا "دموکراسی سوسیالیستی" دست یابد. **آرمان** و **امید** جنبش سوسیال دموکراسی، نزدیکی و **همگرایی** دو روند چپ و راست سیاست سنتی (مارکسیسم و کاپیتالیسم) بود. موریس دوورژه، که خود به ایده های "سوسیال دموکراسی" گرایش نشان می دهد، این آرمان و امید را در فصل پایانی کتاب "اصول علم سیاست" منعکس نموده است. وی نخست حقیقتی انکارناپذیر و ارزشمند را، با دیدی غیر انتقادی، بیان می کند که این نویسنده نیز در نوشتار کنونی در زمینه های گوناگون، با دیدی انتقادی، به آن اشاره داشته است:

" غربیها و مارکسیستها، با وجود وسعت دامنه عدم توافق خود، در بینش سیاسی بیشتر از آنچه فکر می کنند به یکدیگر نزدیکند ".

امید "سوسیال دموکراسی" به نزدیکی و همگرایی دو گرایش چپ و راست سیاست سنتی (دو **نظام قدرت** در دوران "جنگ سرد") ریشه در ماهیت این گرایش، که در مبانی بینش سیاسی از آنها جدا

نبوده است، و باور به این حقیقت داشته است که نه گرایش راست در آرمان آزادی و مردم سالاری، و نه گرایش چپ در آرمان قسط و عدالت اجتماعی دستاوردهای ارزشمندی بر جای گذاشته است که به تنهایی توان چیرگی بر "رقیب ایدئولوژیک" خود را داشته باشد. از اینرو دوورژه (و کلاً جنبش سوسیال دموکراسی) تضاد دو گرایش نامبرده را حقیقتاً **صوری** می دید، مشترکات آنها را بیشتر و بنیادی تر می دانست، و در پی آن بود که با آمیزه ای از دستاوردهای سیاسی و اقتصادی هر دو بلوک قدرت به یک **دولت رفاه** که **آزادی های فردی** را نیز ارج می نهد دست یابد (۸). این دریافت، امید به همگرایی دو نظام و نهایتاً پیروزی ایدئولوژی "سوسیال دموکراسی" بر هر دو ایدئولوژی رقیب را در آنان بر می انگیخت! سوسیال دموکراسی در حتمیّت این همگرایی کمترین تردیدی نداشت و تنها این پرسش را سرنویس می کرد که کدامیک از دو بلوک قدرت فرآیند پویش بسوی "سوسیالیسم دموکراتیک" را آغاز می کنند. ولی گسترش بیمه های همگانی در غرب پیش از آنکه در اندیشه بیمه کردن شهروندان در برابر بیکاری، بیماری و غیره باشد، در پی بیمه کردن نظام سرمایه داری در برابر 'انقلاب کارگری' بود! هنگامی که خطر انقلاب با فروپاشی بلوک کمونیسم و تضعیف گرایش چپ در کشورهای غربی از میان رفت، از کیفیت و حجم بیمه های همگانی شدیداً کاسته شد! روند "بازسازی دموکراتیک" نظامهای مارکسیستی نیز نتیجه دلخواه را نداد و در پایان به فروپاشی کمونیسم انجامید! نظامهای **تمامیّت خواه** مارکسیستی چنان **ایستا** و پوسیده بودند که **اصلاحات** سیاسی و اجتماعی موسوم به "پروسترویکا" را تاب نیاوردند. بدین ترتیب نه در **بلوک غرب** و نه در **بلوک شرق**، روندهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی امیدی به "همگرایی" برانگیخت. جنبش "سوسیال دموکراسی" که از پویش درونی نظامهای مارکسیستی بسوی "سوسیالیسم دموکراتیک" نومید شده و از کوشش سالیان خود در سمت سوسیالیستی بخشیدن به دموکراسیهای سرمایه داری نیز نتیجه دلخواه را نگرفته بود، رویای "همگرایی دو نظام" و چیرگی ایدئولوژیکی خود را به فراموشی سپرد. این جنبش و مرام تلفیقی که **کارکرد تاریخی** و **فلسفه وجودی** خویش را از دست رفته می دید، چرخش به سرمایه داری را آغاز کرد تا دست کم خود را با گرایش راست سیاست سنتی، که 'قدرت' و نه 'حقانیت' خود را به اثبات رسانده بود، "همگرا" و همسو سازد! پس از فروپاشی بلوک شرق، جنبشی **ناهمگون** در میان مارکسیستها بنام "چپ نو" سربلند کرد که بجای بازنگری در مبانی سوسیالیسم مارکسیستی، درک تناقضات درونی آن و ارائه دیدگاهی نوین از سوسیالیسم و عدالت اجتماعی که با دیگر ارزشها و آرمانهای انسانی سازگار باشد، می کوشید از موضعی **مصلحت گرایانه** از آزادیها، حقوق یکسان شهروندی و دموکراسی دفاع کند. پس این کوشش نیز بی فرجام بود!

هر چند در میان مرامهای تلفیقی، دستاوردهای سوسیال دموکراسی شناخته شده تر و برجسته تر بوده است، مرامهای تلفیقی دیگری نیز پدیدار گشته اند که از جهت خاستگاه ایدئولوژیکی خویش متمایز از

سوسیال دموکراسی و "چپ نو" هستند هر چند از جهت دستاوردها و نتایج کار، تلفیقی از دو فلسفه مدرن قدرت را نشان می دهند. اگر از بعد ایدئولوژیک خاستگاه نخستین سوسیال دموکراسی و "چپ نو" سوسیالیسم مارکسیستی بود، خاستگاه نخستین اینها لیبرالیسم سرمایه داری بوده است. باری، **راولس** و **والزر** دو تن از اندیشمندان سرشناس این گرایش تلفیقی موسوم به **نئو لیبرالیسم** هستند که به ترتیب کوشیدند بنیانهای نظری و راهکارهای عملی جامعه ای را تدوین کنند که در آن بزعم خود 'آزادی' و 'برابری' با هم تحقق یابند. خاستگاه ایدئولوژیک راولس و والزر لیبرالیسم و اصول بنیادی آنست که آنرا زمینه ای برای دستیابی به سوسیالیسم دانسته اند. آنها در تدوین مرام تلفیقی خود هرگز از چهارچوب لیبرالیسم بیرون نرفتند. در جامعه آرمانی راولس، "عدالت" با توزیع عادلانه درآمدها جهت بالا بردن مطلوب سطح زندگی محرومان بدست می آید، مشروط بر آنکه با "آزادی های بنیادی"، که حق مالکیت را نیز در بر می گیرد، نستیزد. در "آزادی های بنیادی" راولس، حق مالکیت بر ابزار تولید می گنجد ولی حق انسان بر تصاحب دسترنج خویش نه**!** در دیدگاه وی، پیوند "عدالت" و "آزادی" در بهبود وضع محرومان در کنار پاس داشتن نابرابری دستمزدها، شکافهای طبقاتی، حق مالکیت خصوصی بر ابزار تولید و آزادی های سیاسی و عقیدتی خود را نشان می دهد**!** شناخت تنگ و تک بعدی راولس از آرمانهای آزادی و عدالت، و ناسازگاری درونی ایدئولوژی وی بخوبی روشن است. بی جهت نیست که او هرگز از فاز تئوری فراتر نرفت**!** والزر بدرستی آزادی، برابری و دیگر آرمانها و ارزشهای انسانی را نه ذهنی بلکه عینی و واقعی می دید، ولی در بازشناسی آنها از دریافتهای سنتی رایج فراتر نرفت. لیبرالهای کهن گمان می کردند **آزادی** انسان در گرو مرزها و دیوارهایی است که آنها میان حوزه های گوناگون زندگی اجتماعی کشیده بودند. نو لیبرلها همچون والزر **برابری** را هم در گرو مرزها و دیوارهای جدایی دانستند. پس در این مرام آنچه تهدیدی برای آزادی و برابری است، امکان تسلط یک حوزه بر دیگر حوزه زندگی اجتماعی است نه مناسباتی که در حوزه های بنیادی زندگی اجتماعی بر پایه 'زر' و 'زور' و 'تزویر' تنظیم گشته است. سرمایه داری لیبرال همچنین با گونه ای آنارشیسم نیز در مکتب موسوم به **لیبرتاریسم** در هم آمیخت که در این صورت نوین نیز کوشید کارکرد ضروری دولت را به "حفظ حقوق مالکیت" محدود سازد...

روند **سنتی** 'سیاست' یا **فلسفه قدرت** در هر فازی که باشد، چه راست (لیبرایسم سرمایه داری)، چه چپ (سوسیالیسم مارکسیستی و انقلابی)، و چه در فاز تلفیقی (سوسیال دموکراسی، لیبرتاریسم، "چپ نو"، لیبرالیسم چپ و...)، ناتوان از تبیین ژرف و همه جانبه آرمانها و ارزشهای انسانی، درک پیوند گسست ناپذیر بنیادی، و پیشبرد هماهنگ آنها در جامعه است. ریشه این ناتوانی در تحلیل نهایی به

جهان بینی و **انسان شناسی فلسفی** پیروان سیاست قدرت پرست سنتی بر می گردد که از جهان، انسان و جامعه تبیینی **یک بعدی، ایستا، مکانیکی** و صرفاً **مادی** ارائه می دهند. اگر نگاهی ژرف و چند بعدی به انسان که پیچیده ترین پدیده هستی است داشته باشیم، و ویژگی های بنیادی و نیازهای گوناگون مادی و معنوی او را عمیقاً و در همه ابعاد و کیفیات بشناسیم، نه تنها جدایی و ناسازگاری میان آرمانها و ارزشهایی چون استقلال، آزادی، مردم سالاری، قسط، عدالت، شورا، همبستگی و مانند آنها نخواهیم یافت بلکه آنها را تماماً وجوه گوناگون ارزش یگانه ای خواهیم یافت که معطوف بر تکامل پیوسته جامعه انسانی است و خاستنگاه موجودیت و ضرورت وجودی همه آنهاست:

حقوق و ویژگیهای بنیادی انسان مبنای شناخت و پیگیری همزمان 'آزادی'، 'عدالت' و دیگر آرمانهاست. هیچ دیوار استوار و مرز غیر قابل عبوری میان نیازها و آرمانهای تاریخی انسان دیده نمی شود. اگر آرمانها درست فهمیده شوند، هر یک دیگری را تکمیل می کند، از هر کدام شروع کنیم به دیگری راه خواهیم برد، هیچکدام از آنها بی دیگری پیش نخواهد رفت و اساساً بی دیگری معنا نخواهد داشت. پیوستگی و وابستگی بنیادی آرمانها و ارزشهای انسانی به یکدیگر نشانه **مونیسم** یا یکتا گرایی در بنیاد هستی انسانی است، چرا که همگی سرچشمه واحدی دارند و از حقوق ذاتی و ویژگیهای بنیادی انسان بیرون می تراوند. اگر تفسیر 'آزادی' را از تخته بند فرهنگ سرمایه داری (فرد گرایی، خود خواهی، سود پرستی، اصالت غریزه و...) آزاد کنیم، آنگاه 'آزادی' را در گسستن زنجیرهای اسارتبار و بنده ساز ضد تکاملی و چیرگی بر جبرهای کور غریزی، طبیعی، اجتماعی و تاریخی خواهیم یافت. این برداشت از 'آزادی' نه تنها در مغایرت و کشمکش با 'عدالت' و دیگر آرمانها نیست، بلکه در برگیرنده آنها نیز می باشد چرا که استبداد، استحمار، استثمار، استعمار، استکبار و ... همگی از زنجیرهای بنده ساز و جبرهای ضد تکاملی هستند. اگر ابعاد سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و جامعه شناختی عدالت را در نظر داشته باشیم، آرمان 'عدالت' نیز جز آزادی از استبداد، استحمار، استثمار طبقاتی و انواع تبعیضها نیست. 'آزادی' از ابعاد سیاسی و فرهنگی آرمان 'عدالت' است، و 'عدالت' نیز از ابعاد اقتصادی و اجتماعی آرمان 'آزادی'. دیگر آرمانها نیز در پیوند با 'آزادی' و 'عدالت' هستند: 'استقلال' جز 'آزادی' از اسارت قدرتهای توسعه طلب جهانی و 'عدالت' در روابط میان ملتها نیست، 'مردم سالاری'، 'شورا' و 'رهبری جمعی' یعنی آزاد شدن از سلطه اقلیت زورمند و توانگر، که همچنین 'عدالت' را در مناسبات سیاسی برقرار می سازد. ارزشهای جهانشمول اخلاقی و 'تقوا' نیز در پی آزاد کردن انسان از جبرهای کور و بنده ساز اجتماعی و ایجاد **تعادل** و توازن میان نیازهای مادی و معنوی انسان است و ... همه این آزادسازیها نیز عادلانه، به حق و به سمت رشد و تکامل انسان و جامعه انسانی است. نگاه ژرف چند بعدی به انسان، بینش سیاسی را در برابر **تبیین ساده انگارانه** و **جداسازی مکانیکی** آرمانها و ارزشها بیمه می کند. همچنین سیاستی که

از 'فلسفه قدرت' گسسته و خود را راه و روش پیشبرد حقوق و ارزشهای انسانی بشناساند، به هیچکدام از آرمانها مانند 'سلاح' و 'ابزار' ی برای پیروزی بر 'رقیب' نگاه نمی کند. بهره برداری ابزاری، تبیین یک بعدی و ساده انگارانه و جداسازی مکانیکی ارزشها و آرمانهای انسانی پیامد تلقی 'سیاست' بمثابه **علم قدرت** است.

یگانگی 'آزادی' و 'عدالت' در اندیشه و روش سیاسی – حکومتی امام علی

چنانچه از بازنگری بخشهای پیشین این نوشتار بر می آید، امام علی پیشوای برجسته سیاست حق مدار بدلیل برخورداری از جهان بینی ژرف توحیدی و تلقی 'سیاست' بمثابه روش پیگیری حقوق و ارزشهای انسانی، هرگز ارزشی را سرپوش پایمال شدن دیگر ارزشها نکرد و از هیچکدام سنگری برای مقابله با دیگری نساخت، ارزشها و آرمانها را در چالش و کشمکش با یکدیگر نمی دانست و دست به جداسازی و مرحله بندی های معمول در سیاست سنتی نمی زد. علی، نه برنامه دگرگونسازی جامعه طبقاتی و آرمان عدالت را دستاویزی برای محدود کردن حقوق و آزادیهای سیاسی و اجتماعی می گرداند و نه به بهانه آزادی دست کسی و گروهی را در زورگویی، بهره کشی و حق کشی باز می گذارد. آزادی در بینش و گرایش سیاسی، حق مردم در گزینش زمامدار و شرکت آنها در رهبری سیاسی جامعه، هیچگاه در سیاست و برنامه انقلابی و عدالتخواهانه علی کمرنگ نشد. علی تنها هنگامی در مقام زمامدار به اجرای برنامه انقلابی خویش همّت گمارد که پیشوایی وی و همچنین برنامه رادیکال انقلابی اش پذیرش اجتماعی یافت. در دیدگاه سیاسی علی (ع)، برخلاف گرایش چپ سیاست سنتی، دگرگونی بنیادی جامعه در جهت تحقق آرمان قسط و عدالت اجتماعی باید با خواست و اراده آگاهانه و آزادانه مردم همراه باشد. وگرنه، آنگاه که جامعه هنوز به این سطح از آمادگی نرسیده بود، علی "خار در چشم و استخوان در گلو" شکیبایی ورزیده بود. پس از دستیابی به حکومت نیز علی مبارزه با تبعیض و بیعدالتی اجتماعی را با سرکوب آزادی و اعمال زور و خشونت همراه نگرداند. پایداری علی بر سر برنامه و اصول عدالتخواهی هرگز با آزادی انسانها در بینش، گزینش و رفتار سیاسی در چالش قرار نمی گرفت. وی با توجه به شناختی که از ماهیت و کارکرد اجتماعی اشرافیت مسلمان داشت، از واگذاری هرگونه مسئولیت سیاسی به نمایندگان آنها چون طلحه و زبیر خودداری کرد ولی در عین حال آزادی سیاسی و اجتماعی آنها را، حتی در تدارکات جنگی شان، محدود نساخت. با اینکه خوارج با مواضع نادرست خویش ناجی تاریخی اشرافیت اموی از شکست گردیدند، به بهانه "وحدت صفوف مردم در مبارزه با دشمن" آزادی سیاسی و حقوق اجتماعی آنان را نادیده نگرفت. علی با همه ایمانی که به آزادی انسان داشت به کسی اجازه ستم و استثمار خلق و دستبرد به اموال عمومی را نمی داد، و با اینکه از مشورت با مردم رویگردان نبود، به طلحه و زبیر

گفت: " **دفاع از حق مرا از مشورت با شما بازداشت** "! آنها خواهان ادامه تبعیضات گذشته بودند و مشورت با آنان معنایی جز آمیختن حق به ناحق، و پیامدی جز ستیز با حق و عدالت نداشت. آزادی و شورایی که از درون آن ستم و تبعیض و بهره کشی طبقاتی بیرون آید، صوری و بی محتوی است، همچنانکه قسط و عدالتی که با سرکوب آزادی های سیاسی و مرامی همراه می گردد، سطحی و یک بعدی است. در بینش سیاسی و روش حکومتی علی، آرمانها و ارزشهای انسانی بگونه ای در هم آمیخته و یگانه شده اند که براستی جدایی ناپذیر می نمایند. آنچه نگارنده این نوشتار را بر آن داشته است تا امام علی را پیشوای بزرگ اندیشه و رفتار 'نوین' سیاسی (سیاست حق مدار) بنامد، نه تنها آنستکه حتی جوامع "مدرن" امروز نیز نه به آن 'آزادی' و نه به آن 'عدالت' موجود در حکومت علی دست یافته اند، بلکه پیش از آن توجه به ویژگی جهان بینی راهنمایی بوده است که علی را چه در اندیشه و چه در رفتار سیاسی قهرمان پیوند ارزشها و آرمانهای انسانی و بویژه آرمان آزادی و عدالت گردانده است که در مرامهای "مدرن" سیاست سنتی (لیبرالیسم و مارکسیسم – لنینیسم) اساساً جمع ناشدنی است. باری، علی به انجام کاری توانا گشت که هنوز در میان اندیشمندان و خردورزان عرصه 'سیاست' در امکان انجام آن بحثها جریان دارد!

آموزه های نوین سیاسی و آزموده های تاریخی و جهانی به این حقیقت رهنما هستند که در نگرش ابزاری و یک بعدی سیاست قدرت پرست سنتی، ارزشها و آرمانها همواره به ضد خود تبدیل می شوند چرا که تنها فلسفه وجودی آنها توجیه **قدرت** است. در جوامع زیر سلطه استعمار و امپریالیسم سخن از 'آزادی' و 'مردم سالاری' بدون دستیابی به 'استقلال' و 'حاکمیت ملی'، نه تنها پوچ و میان تهی که فریبکارانه است چرا که جهت پنهان کردن توسعه طلبی و جهانخواری سلطه گران بکار می آید. 'استقلال' و برون رفت از سلطه جهانخواران نیز مستلزم پایگاهی گسترده در میان مردم است که آن نیز بشکل واقعی و آگاهانه جز با مشارکت آنها در رهبری سیاسی جامعه (رهبری جمعی – شورایی) و تثبیت آزادی های سیاسی و مرامی بدست نمی آید. با نفی آزادی های سیاسی و حق حاکمیت مردم، پایگاه اجتماعی یک جنبش سیاسی و یا یک حکومت برای مبارزات استقلال طلبانه کافی نخواهد بود و شعارهای ضد استعماری و ضد امپریالیستی کم کم بی محتوا، فرمالیستی و حتی عوام فریبانه می گردند. حکومت بدون پایگاه نیرومند مادی پایدار نمی ماند: اگر هواخواهان 'استقلال' با سرکوب 'آزادی' و 'حق حاکمیت مردم' پایگاه خود را در میان توده های مردم از دست بدهند، ناگزیر بهمان میزان به قدرتهای بیگانه وابسته می گردند و بدین ترتیب 'استقلال' سر از 'وابستگی' در می آورد! همچنانکه آن نیروهای سیاسی که خود را پشتیبان 'آزادی' و 'مردم سالاری' نشان می دهند ولی 'استقلال' و 'حاکمیت ملی' را در "دهکده جهانی" بی معنا می دانند، برای تأمین منافع اربابان این

"دهکده" ناگزیر از سرکوب گسترده ملیّون و استقلال طلبان خواهند شد و بدینگونه 'آزادی' و 'مردم سالاری' جای خود را به 'استبداد' و 'زورمداری' می دهد! اگر آرمان قسط و عدالت اجتماعی با روش دولتی کردن اقتصاد و سیستم تک حزبی و ایدئولوژی واحد رسمی پیوند یابد، استثمار دولتی جایگزین استثمار خصوصی خواهد گشت و بیعدالتی افزایش می یابد چرا که کارفرمای 'زورمند' می تواند بر میزان بهره کشی اجتماعی بیافزاید! آزادی و عدالت هر یک ابعاد **سیاسی**، **جامعه شناختی**، **اقتصادی** و **فرهنگی** دارند. ابعاد اقتصادی و جامعه شناختی آرمان 'عدالت' برجسته تر می نماید ولی 'عدالت' ابعاد سیاسی و فرهنگی هم دارد که به آزادی و مردم سالاری پیوند می یابد، آرمان 'آزادی' نیز هر چند بیشتر در ابعاد سیاسی و فرهنگی اش شناخته می شود ولی ابعاد اقتصادی و جامعه شناختی آن در پیوند با قسط و عدالت اجتماعی است. سیاست سنتی نمی داند که حقوق بنیادی انسان تنها در یکی از چهار بعد نامبرده بدست نمی آید و اگر هم آمد پایدار نمی ماند، و ستم از یک بعد به بعد دیگر سرایت می کند. تجارب تلخ گرایشهای چپ و راست سیاست سنتی معاصر گواه است که نه 'آزادی' و 'مردم سالاری' راستین با حفظ ستم و بیعدالتی اقتصادی – اجتماعی دست یافتنی است، و نه پایه های 'قسط' و 'عدالت اجتماعی' زیر چتر رهبری های مطلقه سیاسی – ایدئولوژیکی (ستم سیاسی و فرهنگی) برافراشته خواهد گشت. بینش نوین سیاسی یا **سیاست حق مدار** می آموزاند که میان حقوق، ارزشها و آرمانهای انسانی پیوندی ریشه ای، ارگانیک (اندام واره) و ناگسستنی موجود است.

کارکرد ضروری 'ایدئولوژی'

در بررسی ستون پایه های سیاست 'نوین' حق مدار، و نیز در نقد گرایشهای گوناگون سیاست سنتی، دیدیم که 'سیاست' با هر تبیین ممکن و در هر فازی که باشد، بی مرام نیست و به یک دستگاه نظری و ارزشی **راهنمای عمل** پیوسته است. این دستگاه نظری و ارزشی را 'ایدئولوژی' می نامند که **رهبری ذهنی** 'سیاست' را در دست دارد. 'سیاست' زیر چتر رهبری کننده 'ایدئولوژی' از **انگیزه**، **انسجام** و **برنامه** برخوردار گشته و نیرومند و پایدار می گردد. بدون 'ایدئولوژی'، 'سیاست' ناتوان از تبیین و استواری ستون پایه های خویش در جامعه است و از کارایی لازم تهی می گردد. از این روست که هر یک از روندهای موجود سیاسی نیز در مبارزه با رقیبان خویش برای بی اعتبار کردن ایدئولوژی آنها نقش مهمی قائل می شود. **مبارزه ایدئولوژیک** در واقع بازتاب ذهنی نبرد درونی گرایشهای گوناگون سیاسی است. مرزبندی ایدئولوژیک با دیگر گرایشهای سیاسی، پیش شرط ضروری **هویّت یابی** یک گرایش سیاسی بشمار می آید، چنانکه مارکس و انگلس هم کوشیدند با نفی ادیان، ایدئولوژیهای بورژوایی و همچنین ایدئولوژیهای سوسیالیستی رقیب به جنبش سیاسی خویش هویّت مستقل بخشیده آنرا توانمند، ماندگار و با انگیزه سازند. پی ریزی یک دستگاه نظری و ارزشی

جزمی، مارکسیسم را که نخست می خواست 'علم' اجتماع باشد، به یک 'ایدئولوژی' تبدیل ساخت تا باز هم به اثبات برسد که یک جنبش سیاسی بدون ایدئولوژی در دستیابی به اهداف خود توانا و کارآمد نخواهد بود. اما گرایشها و روندهای گوناگون سیاست سنتی، چنانچه دیدیم، از یک ویژگی مشترک ایدئولوژیک برخوردارند و آن نگاه یک بعدی، ایستا و مکانیکی به انسان و جامعه است که پیامد آن جنگ و ستیز ارزشهای انسانی با یکدیگر است. ویژگی ایدئولوژیک سیاست 'نوین' حق مدار نیز نگرش ژرف، پویا و چند بعدی به پدیده های هستی: انسان و جامعه است که ره آورد آن پیوست و یگانگی ارزشهای انسانی در بنیاد است.

در باره مناسبات میان 'دین' و 'سیاست'

از آنجا که 'دین' نیز همچون 'ایدئولوژی' یک دستگاه سامانمند نظری و ارزشی است، و در تاریخ اجتماعی انسان نیز بسیار چالشها و همکاریها با 'سیاست' داشته است، بجاست در پایان این بخش در باره مناسبات میان 'دین' و 'سیاست'، گفتمانی که از دیرباز تا کنون در فلسفه سیاسی جایگاه ویژه و جنجال آفرینی داشته است، نیز سخن بگویم. اگر شناختها و برداشتهای **میانه** از 'دین' و 'سیاست' را فعلاً کنار بگذاریم، چهار **احتمال** را در تلاقی و برخورد این دو نهاد اجتماعی می توان **فرض** کرد:

۱) 'دین' **آئین جبر** و **جهل** باشد و 'سیاست' **علم قدرت**. این فرض سازگار با روند غالب در تاریخ اجتماعی انسان است که تاکنون شناخته و آزموده ایم! 'دین' در تاریخ، جز در مراحل آغازین پیدایش ادیان توحیدی (دوره بعثت) و برخی مقاطع، بیشتر بر 'جهل' (گناه شمردن پرسشگری و خردورزی در باورهای دینی و تبلیغ ایمان بی اندیشه)، 'جبر' (تبیین علیّت مکانیکی در جهان شناسی فلسفی و نفی 'اختیار' یا اراده آزاد انسان در کنش و گزینش) و پیروی کورکورانه یا 'روحانی پرستی' مبتنی بوده و کارکردی ارتجاعی و ستمگرانه داشته است. 'سیاست' در تاریخ نیز، آنگونه که تاکنون در این نوشتار بررسی شده است، اساساً بر ستایش قدرت یا زورمداری و کیش شخصیت استوار بوده و در ستیز با آزادی و حقوق مردم، در پی حفظ مناسبات ظالمانه و تبعیض آمیز اجتماعی بوده است. چنین سیاستی و چنان دینی بی تردید نیازمند یکدیگر هستند تا ثبات و تداوم خود را تأمین نمایند! و همانگونه که در تاریخ بشر بسیار آزموده شده است، **دین سنتی** و **سیاست سنتی** در کنار یکدیگر و در نبرد با هواداران آزادی و عدالت در پی **سلطه** بر مردم و حفظ **وضع موجود** بوده اند (۹). ضرورت این سازش و همیاری را اندیشمندان مذهبی ستاینده **زور** در شرق و غرب جهان بیان داشته اند آنجا که **غزالی** "دین و پادشاهی" را چون "دو برادر" می بیند که از یک مادر زاده شده اند، و وظیفه "دینداران" را دوستی و فرمانبری پادشاهان می شناساند. و **ابن تیمیه** نیز فرمانبری از حاکمان را اگر چه "جائر و جاهل" باشند واجب می شمارد چرا که حاکمان "سایه خدا بر روی زمین" هستند. همچنین

www.Parsbook.Org

لوتر اندیشمند مسیحی می گوید: " حتی اگر آنان که ریسمان قدرت را در دست دارند شریر باشند و بی ایمان، ولی قدرت و اختیارات وابسته به آن نیکو و از جانب خداست ". روندی که **لائیسیته** در غرب پیمود، گواه پیوستگی ضروری دین سنتی و سیاست سنتی است. باری، لائیسیته در فاز نخست پیدایی اش در پی مذهب زدایی در جامعه و تبدیل مذهب به امری کاملاً شخصی و خصوصی بود. پس از چندی با یک گام عقب نشینی، به جدایی و استقلال نسبی این دو نهاد اجتماعی (بخوان دو حوزه **قدرت** دینی و دنیوی)، با تأکید بر کارکرد ضروری هر یک، رضایت داد، و امروز از همکاری ضروری کلیسا و دولت گفتگو در میان است! چرا که در غرب، سیاست همچنان بر پاشنه 'قدرت' می چرخد و مسیحیت نیز، در درون و برون این جوامع، ابزار توجیه زور و ستم و تبعیض گشته است. پس چرا "نخبگان" غربی همچنان به لجبازیهای قدیمی خود ادامه دهند؟

۲) 'دین' پایگاه **فلسفی** حقوق، ارزشها و آرمانهای انسانی باشد و 'سیاست' **دانش** و **روش** پیگیری حقوق، ارزشها و آرمانهای انسانی در جامعه. در این فرض هم باز این دو، در عین جدایی نهادی و کارکردی، منطقاً و عملاً به یکدیگر نیازمند و در سازگاری و همیاری هستند. در بعثت پیامبران ابراهیمی، **جهان بینی توحیدی** راهنمای جامعه در گسست از 'زر' و 'زور' و 'تزویر'، و پیوست به ارزشهای عام اخلاقی، حقوق بنیادی انسان و آرمان های تاریخی انسان چون آزادی، خود رهبری و عدالت اجتماعی بوده است. در بررسی اندیشه ها و روشهای سیاسی و حکومتی امام علی نیز دیدیم که 'جهان بینی توحیدی' علی خاستگاه و تبیین کننده ارزشها و آرمانهایی است که وی در 'سیاست' پیگیری می کرده است. صداقت، وفاداری، آزادی، شورا، رهبری جمعی، عدالتخواهی و ... در اندیشه و رفتار سیاسی علی ریشه در بینش دینی وی داشته است. با رهنمودهای قرآن و پیامبر و ژرف نگری در اصول جهان بینی توحیدی بود که علی ستون پایه های سیاست سنتی را لرزاند و ستون پایه های نوینی برای 'سیاست' برافراشت (به بخشهای پیشین مراجعه و مبانی دینی اندیشه و رفتار سیاسی علی را بازکاوی کنید).

۳) 'دین' تبیین کننده آزادی، عدالت و حقوق انسان باشد و 'سیاست' علم قدرت. در این فرض، هیچ همکاری میان این دو نخواهد بود. این وضعیت بهنگام بعثت پیامبران ابراهیمی و نیز مقاطعی از تاریخ ایران و اسلام، در نبرد ادیان توحیدی با سلطه گران مشرک زورمدار دیده شده است. در این وضعیت، 'دین' و 'سیاست' در **نظر** و **عمل** رو در روی یکدیگر قرار می گیرند و 'دین' رسالت پشتیبانی از توده مردم را در برابر نیرنگها، زورگوییها و ستمگریهای 'سیاست' عهده دار شده و پناهگاه حق جویان و عدالتخواهان می گردد. 'قدرت' نیز بنا بر ضرورت بی مرام نخواهد ماند و اگر دین و آیین سازگار با خود (شرک) را نیز نیابد، دست به تحریف و قلب معانی دین توحیدی می زند. این کاری بود که امویان و حکومتهای ستمگر پس از آن با دین اسلام کردند و امام علی هم آنرا پیش

بینی کرده بود:

" زود است که بعد از من بر شما روزگاری بیاید که در آن چیزی پنهان تر از حق، وآشکار تر از باطل، و بیشتر از دروغ بستن بر خدا و رسولش نباشد. و نزد مردم آن زمان کالایی بی ارزش تر از قرآن که از روی حق و راستی بیان گردد، و رایج تر از قرآن هر گاه مواضع آن تحریف گردد (و بیان زور و ستم شود)، **نیست "** (از خطبه ۱۴۷)

" می آید بر مردم روزگاری که بر جا نمی ماند در ایشان از قرآن مگر رسمی و نشانه ای، و از اسلام مگر نامی. در آنروز مسجدهای مردم از جهت ساختمان آباد است و از جهت هدایت ویران. ساکنان و آباد کنندگان آنها شرورترین مردم روی زمین اند. از آن مساجد فتنه و تبهکاری بیرون آید و در آنها گناه و نافرمانی (خدا) جای گیرد. بر می گردانند در آن فتنه هر که را از آن کناره گیرد، و بسوی آن می‌برند هر که را از آن بر کنار مانده است (هیچکس از آن فتنه و تبهکاری در امان نمی‌ماند) **"** (نهج البلاغه، سخن ۳۶۱).

گویند عبدالملک مروان مشغول خواندن قرآن بود که به او خبر مرگ پدر و خلیفه شدنش را دادند. او قرآن را بست و خطاب به آن گفت: اکنون میان من و تو **جدایی** افتاد! در نظام امویان، 'سیاست' علم قدرت بود که منطقاً نمی توانست با قرآن، آنگاه که تبیین کننده حق و عدالت و آزادی و اخلاق باشد، سازگاری و همکاری داشته باشد. پس عبدالملک قرآن را بست تا با خیال آسوده حق و عدالت را در مقام 'خلافت' زیر پا نهد!

۴) 'سیاست' جویای حق و عدالت و ارزشهای انسانی باشد و 'دین' آئین جبر و جهل و ابزار قدرت جویی. در این وضع نیز، هر چند کمتر 'سیاست' براستی جویای حقوق و ارزشهای انسانی بوده است، بی تردید 'سیاست' راه جداگانه ای می پیماید و می کوشد مرام سازگار با خود را یافته آنرا جایگزین دین سنتی گرداند. در جنبشهای انقلابی و آزادی خواهانه معاصر که 'سیاست' (هر چند نسبی و مقطعی) جویای حق و عدالت گشته است، گسست و جدایی از دین سنتی (حافظ 'سلطه' و 'وضع موجود') و پیدایش مرام جایگزین دیده شده است. ولی این جنبشها با اینکه در دگرگون کردن مناسبات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی موفقیتهایی هم داشته اند، در دگرگونی اندیشه و رفتار رایج سیاسی ناتوان و ناکام مانده و سرانجام کم یا بیش مغلوب سیاست سنتی گشتند و مرامهایی پروردند که بدلیل نارساییها و کمبودهایشان در پایان نتوانستند مرام مناسبی برای انسان حق جو و نیازهای مادی و معنوی اش باشند. لیبرالیسم، که واکنشی به فلسفه های سنتی قدرت در اروپا (آمریت، اشرافیت و روحانیت) بود، به پیدایی سه گونه استبداد در جامعه مدرن یاری رساند: استبداد سرمایه در اقتصاد، استبداد نخبگان در سیاست، و استبداد سکس در ادبیات و هنر و اخلاق. مارکسیسم، که واکنشی به بیدادگری های سرمایه داری و ناتوانی لیبرالیسم کهن در آزاد کردن انسان از جبرهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بود، بدلیل ناتوانی در تبیین واقع بینانه هستی، جامعه و انسان، از تحول درون جوش به اراده گرایی و کاربست روشهای مکانیکی گرایید که سر از استبداد فراگیر سیاسی، حزبی و

مرامی، و استثمار سازمان یافته دولتی در آورد. مرامهای التقاطی، همچون سوسیال دموکراسی، نیز در اصول و مبانی جدا از دو مرام راست و چپ یاد شده نبوده و به همین جهت از تبیین و پی جویی حقوق و ارزشهای انسانی ناتوان گشتند... پیامد ناتوانی های مرام های مدرن معاصر آن شد که سرانجام فلسفه های مدرن قدرت در اروپا جایگزین فلسفه های سنتی قدرت گشتند و در بخشهای توسعه نیافته جهان نیز در پیوند و آمیزش با فلسفه های سنتی قدرت، توجیه گر سلطه 'زر' و 'زور' و 'تزویر' شدند.

جدایی 'دین' و 'دولت'

نهاد های قدرت دینی و دنیوی گاه از همکاری و همیاری فراتر رفته و به **یگانگی** می رسند! یگانگی دین و دولت به این شکل که متولیان مذهب سنتی خود قدرت سیاسی را نیز در دست گیرند و یا بالعکس، تمامی مرزهای میان این دو نهاد قدرت سنتی را در کارکرد اجتماعی خویش از میان بر می دارد و جز **فاجعه** به بار نمی آورد، زیرا مردم را در زیر چرخهای سنگین زورمداری یکپارچه دینی – دولتی له می کند و هیچ روزنه و تنفسگاهی برای آنان باقی نمی گذارد. **دوستی** و **همیاری** اربابان دین سنتی با اربابان سیاست سنتی، که ریشه در اشتراکات بنیادی و نیاز طبیعی آنها به یکدیگر دارد، در تاریخ جهان پدیده ای بسیار رایج بوده و هست. این همیاری گاه بسیار ژرف و گسترده هم بوده است (نمونه: ایران ساسانی، ایران صفوی، ترکیه عثمانی، اروپای قرون وسطی و...). ولی در ایران، پس از سرنگونی رژیم پهلوی، روندی را آزموده ایم که در آن نمایندگان دین سنتی خود مستقیماً قدرت سیاسی را نیز به چنگ آورده و با آن به یگانگی رسیده اند! پیامد های تلخ آن را نیز همگان چشیده اند: سرکوب همزمان مرامها و گرایشهای دینی و سیاسی غیر حکومتی، و محدودیتها و فشارهای سنگین در همه زمینه های زندگی اجتماعی! برای پیشگیری از احتمال تکرار چنین فاجعه ای، اکنون جدایی 'دین' و 'دولت' (نهاد اجرایی) در برنامه بسیاری از گروههای سیاسی ایرانی با مرامها و گرایشهای گوناگون بعنوان راهکاری ضروری برای نهادینه کردن آزادی، مردم سالاری و حقوق بنیادی انسان گنجانده شده است. ولی این جدایی هنگامی به مردم سالاری و تبعیض زدایی در جامعه یاری می رساند که هر دو نهاد نامبرده از زورمداری و ریاکاری تهی گشته باشند، و افزون بر آن استقلال سازمانهای دینی و حکومتی از هم به تز جدایی 'دین' و 'سیاست' فرا نروید که <u>در اینصورت نتیجه اش وارونه خواهد بود</u>. جدایی 'دین' (اسلام) و 'سیاست' امری است که نه ممکن است و نه برخلاف نظر مدعیان، به آزادی و مردم سالاری و حقوق یکسان شهروندی می انجامد. اگر 'سیاست' هیچگاه 'بی مرام' نبوده است و چنانچه گفته شد نمی تواند هم باشد، و اگر هیچ مرامی را هم نمی توان از داشتن فلسفه سیاسی محروم ساخت، پس هرگز نمی توان از تبیین "دینی" گرایشهای

گوناگون سیاسی هم جلوگیری کرد و یا فلسفه سیاسی را از اسلام بیرون کشید و تنها "الهیات" و "عبادات" آنرا به شرطی که "خصوصی" بماند مجاز شمرد، چرا که 'اسلام' هم یک مرام است یعنی یک دستگاه نظری و ارزشی سامانمند. بی تردید آنها که خواهان جدایی اسلام از سیاست هستند، چه بر زبان آورند و چه پنهان نمایند، دارای مرامهایی غیر از اسلام (لیبرالیسم، مارکسیسم، سوسیال دموکراسی، ناسیونالیسم، راسیسم "آریایی"، فمینیسم، اکولوژیسم و ...) هستند که درصدد جایگزینی آن و پیوستش به 'سیاست' فردای کشور می باشند. و البته هر گروهی **حق** دارد مرامی غیر از اسلام داشته باشد و 'سیاست' را در پیوند با آن "بهتر" بداند، اما هیچ گروهی **حق** ندارد اسلام را از داشتن فلسفه سیاسی و مسلمانان باورمند را از فعالیت سیاسی و دخالت در سرنوشت سیاسی جامعه خویش باز دارد. اینکار اساساً ممکن و عملی نخواهد بود چرا که **باور** و **بینش** را هرگز نمی توان از **دانش** و **روش** جدا ساخت، و بنابراین 'اسلام' را از 'سیاست'. بازداشتن مسلمانان باورمند از کار سیاسی نیز تنها با کاربست پیوسته زور و خشونت و فریب ممکن خواهد شد تا آنکه مسلمانان خود را تنها به "الهیات" و "عبادات" دلخوش دارند و از آرمانها و رویکردهای سیاسی و اجتماعی دین خود چشم پوشی نمایند. پس تز جدایی 'دین' از 'سیاست' که بنا بر ادعا می خواست پیش شرط آزادی و مردم سالاری و حقوق انسان باشد، با برقراری محدودیتها و گزینشی کردن حقوق و آزادیهای سیاسی و اجتماعی، پیش درآمد خشونت و خودکامگی خواهد گشت! پس اگر بتوان جدایی (نسبی) دین و دولت را تحت شرایطی (تهی کردن هر دو از **زورمداری**، **نخبه محوری** و **ریاکاری**) به یاری مردم سالاری و حقوق یکسان شهروندی فرا خواند، جدا ساختن دین از سیاست اما به استبداد و ستم و تبعیض خواهد انجامید. بنابراین به آنها که تز نامبرده را نه از سر **مردم فریبی** بلکه در **واکنش خود بخودی** به استبداد دینی حاکم بر ایران در برنامه سیاسی خویش گنجانده اند، باید گفت: آنچه که در واقع لازمه آزادی و مردم سالاری و جقوق انسان است، استقلال نسبی 'دین' و اساساً هر گونه مرام و ایدئولوژی از 'دولت' است، و نه بی مرام گرداندن 'سیاست'. افزون بر این، از آنجا که 'دولت' و روش دستیابی به آن نیز بخشی جدایی ناپذیر از 'سیاست' است، و مرام نیز مناسبات و پیوستگی هایی با سیاست دارد، جدایی 'مرام' و 'دولت' نیز **مطلق** نبوده و نمی تواند هم باشد. چنانکه دیدیم، لائیسیتیه نیز در غرب از ادعای جدایی مطلق دست کشید و به ضرورت همکاری دو نهاد دین و دولت رسید. پس در این شرایط باید کوشید نهادهای دینی و حکومتی را از **زورمداری**، **نخبه محوری** و **ریاکاری** تهی گرداند و **حق مدار** ساخت تا همکاری اجتناب ناپذیر این دو (در عین جدایی تشکیلاتی و کارکردی) در مسیر پیشرفتهای سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی هدایت گردد. پس آنچه براستی از جدایی (نسبی) دین و دولت در برنامه نیروهای آزادیخواه و مردمی می باید مورد نظر باشد، **بیطرفی** دینی یا ایدئولوژیک 'دولت' است که ضامن برابری شهروندان در حقوق سیاسی و اجتماعی است. مسئولین

دولتی هم بی شک انسانند و از حق داشتن دین یا مرام برخوردار می باشند، اما **مرام رسمی** دولت جز **قانون اساسی** بمثابه میثاق ملی، و **برنامه** ای که مردم بدان رأی داده اند نباید باشد.

پانوشته های بخش ششم

۱- به بخش سوم این نوشتار مراجعه شود.

۲- پیشینه تاریخی سیاست سنتی گویای جداسازی مکانیکی آرمانها، حقوق و ارزشهای انسانی از یکدیگر است. اربابان سیاست همواره یک 'ارزش' و 'حق' را بر سر 'ارزش' و 'حق'ی دیگر کوبیده اند، یکی را سرپوش پایمال شدن دیگری ساخته اند، و در سنگر یکی به ستیز با دیگری روی آورده اند.

۳- فرانسویان ساکن الجزائر، که با استقلال و آزادی الجزائر در ستیز بودند، آنرا گوشه ای از خاک فرانسه می شمردند.

۴- برای نمونه می توان به نهضت "کشف حجاب" رضا خان و طرح "آزادی زنان" توسط پسرش در ایران، اقدامات کمال پاشا در ترکیه و نیز تبلیغات سیستماتیک غرب در این زمینه جهت سرکوب گرایشهای استقلال طلبانه، آزادی بخش و ضد سرمایه داری در جوامع اسلامی اشاره کرد. نمونه وارونه آن را هم در ایران پس از انقلاب، افغانستان طالبان و ... نزد راستگرایان واپسگرای مذهبی دیده ایم که چگونه در سنگر "اخلاق" و "تقوا" و "استقلال فرهنگی" به مبارزه با آزادی و حقوق زنان پرداختند ... هنگامی که روندهای سنتی سیاست، ارزشها و آرمانهای انسانی را که در بنیاد یگانه و بهم پیوسته اند از هم جدا و رو در روی هم قرار می دهند، پدیدارهای شگفتی در جهان سیاست رخ می نماید: سردمداران استعمار و امپریالیسم بهمراه وابستگان مستبد و فاسدشان در جهان سوم پرچمدار آزادی و حقوق زنان می شوند! دولت سالاری و انحصارطلبی مطلق سیاسی و ایدئولوژیکی راهکار مبارزه با استثمار طبقاتی قلمداد می گردد! نیروهای واپسگرا و تمامیّت خواه (دشمنان آزادی و حقوق انسان) پیشگام مبارزه با سرمایه داری جهانی و حامی محرومان و مظلومان می شوند! نیروهای وابسته و وطن فروش (دشمنان استقلال و حاکمیت ملی) خود را پشتیبانان آزادی ملت و فرهنگ ملی قلمداد می کنند! و ...

باید دانست که تمامی حقوق و ارزشهای انسانی یک سامانه بهم پیوسته و اندام واره را تشکیل می دهند، بگونه ای که هیچ حق و ارزشی نمی تواند ناسازگار با دیگر حقوق و ارزشها باشد.

۵- شگفت انگیز است! گرایش راست سیاست سنتی (سرمایه داری) که 'آزادی' را با 'برابری' در بنیاد ناسازگار می بیند، و اولی را همواره بر سر دومی می کوبد، به این نوع برابری چندان ارج می نهد که آنرا در رسانه هایش پیوسته به بحث می گذارد. گویی غریقی است که برای نجات جان خود به هر خس و خاشاکی چنگ می اندازد! سرمایه داری آماده است که حتی گفتمان "برابری زن و مرد"، هر چند فرمالیستی و بی اثر، را نیز در برنامه سیاسی خویش بگنجاند ولی آرمانی که مرگ تاریخی خود

را در آن می بیند، یعنی نفی استثمار طبقاتی و دستیابی انسان به دسترنج و دستاورد خویش (قسط و عدالت اجتماعی)، هرگز سر بلند نکند و توده گیر نشود!

۶- **نپ** یا "سیاست اقتصادی نوین" دربرگیرنده چشم پوشی لنین از "انقلاب سوسیالیستی" و تجدید نظر در رابطه با دهقانان و مالکیتهای دهقانی بود.

۷- راهکار شناخته شده سوسیال دمکراسی پس از پیروزی در انتخابات، بهبود **نظام مالیاتی** و **گسترش بیمه های اجتماعی** بدون تغییر در نظام **مالکیت سرمایه داری** است. اما بار اصلی مالیاتها در دولتهای سوسیال دموکرات بر دوش کارگران و حقوق بگیران است. سرمایه داران راههای قانونی و غیر قانونی گریز از پرداخت مالیات و یا کاستن از مقدار تعیین شده آن را خوب می دانند!

۸- خط سیر تکاملی "سوسیال دموکراسی" نیز از 'چپ' به 'راست' است. خاستگاه آغازین این جنبش، گرایش چپ سیاست سنتی بود که تنها کاستی نظامهای مارکسیستی را نبود 'آزادی و دموکراسی سیاسی' می دانست، ولی کم کم فرآیند گردش به 'راست' را آغاز کرد تا جاییکه اساساً به دموکراسی سرمایه داری چشم دوخت که تنها ایراد آنرا کمبود رفاه اجتماعی برای کارگران و مزد بگیران برآورد می کرد. این گردش به 'راست' با فروپاشی بلوک کمونیسم تکمیل شد و امروز جنبش سوسیال دموکراسی اروپایی می کوشد پیرایه های "چپگرایی" را از خود بزداید.

۹- از تمدنها و فرهنگهای باستانی ایلام و آسور و کلده و مصر و هند و چین و ایران (چه پیش از اسلام و چه پس از آن) و یونان گرفته تا اروپای قرون وسطی، و از هنگامه رنسانس تا جهان امروز، همکاری و همیاری این دو به تلخی آزموده شده است. البته در کنار این همیاری در ستم بر مردم، اربابان سیاست سنتی و متولیان دین سنتی با یکدیگر در ستیز و چالش نیز بوده اند که این نیز از سرشت توسعه طلب 'قدرت' برخاسته است که گاه شرکای آنرا به دست اندازی به حوزه یکدیگر نیز بر می انگیزد.

امام علی و ستون پایه های سیاست حق مدار

محمود رضاقلی

mahmoudrezagholi@yahoo.se

بخش هفتم:

راهبردها و روشهای 'نوین' مبارزه برای دستیابی به حاکمیت سیاسی؛

'حق جویی' در بستر 'واقع بینی'

راهبردها و روشهای سنتی مبارزه سیاسی

در بخشهای پیشین از ضرورت پیوند بنیادی و همزمان 'سیاست' با **اخلاق**، **حقوق** و **آرمان** در اندیشه و رفتار سخن گفته ایم. از آنجا که پیگیری حقوق بنیادی، ارزشهای انسانی و قسط و عدالت در جامعه نیازمند شرکت در مبارزه سیاسی – اجتماعی است که دستیابی به حاکمیت نیز بخشی از آن بشمار می رود، شایسته است که بخش پایانی این نوشتار به ستون پایه های 'نوین' **مبارزه سیاسی** اختصاص یابد. در این بخش این پرسش پاسخ خواهد گرفت که پیروان بینش نوین سیاسی یا **سیاست حق مدار** کدام راهبرد و روش را در مبارزه بکار بندند تا افزون بر پیشرفت حقوق و ارزشهای یاد شده در جامعه، از کجرویهای رایج در سیاست سنتی در امان بمانند. سیاست سنتی تنها در پی 'قدرت' (۱) است و در ورای آن به هیچیک از ارزشها و حقوق انسانی **باور** ندارد و آنها را جز **ابزار**هایی برای رسیدن به هدف نمی داند و لذا خود را نیز هرگز ملزم به رعایت آنها نمی بیند و در راستای تسخیر قدرت آماده است "ابزارها" را به آسانی دور اندازد، تعویض نماید، جداگانه و در **تضاد** با یکدیگر و یا با هم و در **وحدت صوری** به کار اندازد. راهبردها و روشهای کاربردی سیاست سنتی در مبارزه سیاسی برای دستیابی به حاکمیت جدا از اصول و مبانی اعتقادی اش نیست. آنها که برای دستیابی به حکومت؛ **قیم مآبی**، **فرصت طلبی**، **مصلحت بینی**، **خیانت** و **خشونت** را روش کرده اند در ژرفای اندیشه و بینش سیاسی خود نیز جز ناباوری به **آرمان**، **حقوق** و **اخلاق** و باور راسخ به **زر**، **زور** و **تزویر** دیده نمی شود: تسخیر قدرت در اسرع وقت، به هر شکل و به هر بهای ممکن، تنها هدف واقعی است. دستیابی به حاکمیت در سیاست سنتی می تواند از راههایی چون کودتا، یاری از قدرتهای

سلطه گر و توسعه طلب بیگانه، دسیسه و سازش با جناحهایی از 'قدرت حاکم'، دنباله روی از گرایشهای خودبخودی در میان مردم... و خلاصه هر راهی جز رهبری جمعی و ساماندهی شورایی 'جنبش مردمی' بر پایه 'آگاهی'، 'استقلال'، 'آزادی' و 'عدالت' صورت پذیرد. در بینش سنتی سیاست، درستی و حقانیت هر یک از این راهبردها و روشها نیز به **سودمندی** آنها بر می گردد (فلسفه **پراگماتیسم**). سیاست سنتی، مبارزه سیاسی را 'قانونمند' (علمی) و 'اجتماعی' (متکی به مردم) نمی داند. روشها و رویه های کاربردی اش در مبارزه بر پایه قیم مآبی، فرصت طلبی و مصلحت اندیشی است و نه هرگز بر اساس **خرد ورزی** (خرد آزاد از فلسفه قدرت)، **واقع بینی** و **حق جویی** (۲). خواست و اراده توده مردم نیز، که هم عامل تعیین کننده تحولات سیاسی و اجتماعی است و هم عامل مشروعیت بخشی به حکومتها، در محاسبات استراتژیکی گرایشهای گوناگون سیاست سنتی نادیده گرفته می شود. نادیده گرفتن خواست و گرایش مردم در مبارزه سیاسی چه بسا که زیر نام "مردم" (۳) هم صورت می گیرد! **فریب** و **دسیسه** و **ریاکاری** نزد پیروان سیاست سنتی، در مرحله مبارزه سیاسی برای دستیابی به حکومت به اوج خود می رسد. در این مرحله "مردم" **سپر بلا** می شوند: در گرایش راست سیاست معاصر سنتی یا 'سرمایه داری' (از مدلهای عقب مانده بازاری گرفته تا سرمایه داری های "مدرن" وابسته و سرمایه داری های پیشرفته صنعتی)، آرای مردم تنها هنگامی ارزش دارد که منطبق با خواسته ها و نیازهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی **سرمایه داری** در درون و برون کشور باشد وگرنه چه بسا که با دسیسه ها، ترورها و فشارهای گوناگون و حتی کودتا و جنگ، مردم و خواسته آنها سرکوب می گردد! (۴). گرایش چپ سیاست سنتی نیز "خلق" یا "کارگران و زحمتکشان" را آنگونه که در **واقعیت** بود، نمی دید و در خیالات و آرزوهای خویش به **تصویر ایدئولوژیکی** آنها مبادرت میکرد. مارکسیستها که در تئوری فلسفی و جامعه شناختی خویش از مبارزه سیاسی و 'انقلاب'، هیچ جایی برای **اراده گرایی** و **ماجراجویی** نگذاشته بودند، در عمل اراده حزبی و خواسته های ایدئولوژیکی خود را اراده و خواسته کارگران و رنجبران وانمود می کردند. آنها چون با سر به دیوار سرسخت واقعیتها برخورد کردند، دچار 'یأس فلسفی' شده و به 'بی عملی' و 'دنباله روی از تمایلات خودبخودی' کشیده شدند که سرانجام آن گردش به 'راست' و بجا آوردن عذر تقصیر به پیشگاه سرمایه داری جهانی بود! اکثر اینان که بگفته برادران دست راستی شان "بر سر عقل آمده اند"، اکنون به نادیده گرفتن اراده و خواسته خلق از موضع راست می پردازند!!

اراده گرایی، ماجراجویی، قیم مآبی، فرصت طلبی، مصلحت بینی، سازشکاری، تکروی، وابستگی، خیانت، دسیسه چینی و ... اصول و روشهایی در مبارزه هستند که در سیاست سنتی پیوسته به یکدیگر تبدیل می شوند و در هر صورت آنان را از خواسته های واقعی مردم و جنبش آنها دور نگه می دارد. آنچه دوری و جدایی از مردم را نزد آنها توجیه می کند، گرایش و باور جزمی به

"فرمولهای جهانشمول" سیاسی است که در میان پیروان سیاست رایج سنتی بسان **آیه های مقدّس** و **جاودانه** ستایش می شوند. "فرمولهای جهانشمول" نیز از فلسفه ای بیرون تراویده است که **تقدیس قدرت** در کانون آن واقع است. این فرمولها معمولاً با تبیینات مذهبی و شبه مذهبی نیز آمیخته می شود تا بار **جزمیّت** آنها را سنگینتر کند، چرا که 'تقدیس قدرت' و 'زورمداری' در پیوند با مطلق گراییهای مذهبی و ایدئولوژیک نزد عوام پذیرفتنی تر می گردند و راه پیروزیهای سیاسی را برای پیروان سیاست سنتی هموارتر می سازند! (۵). در بینش نوین سیاسی یا سیاست حق مدار، **بن بست شکنی** در مبارزه و تأکید بر کارکرد ضروری نیروی **پیشتاز** در تحوّل سیاسی، نمی تواند دستاویز تکروی و جدایی از جنبش مردم باشد که در اینصورت نیروی پیشتاز از جبهه خلق بریده شده، یا به آسانی سرکوب و قلع و قمع می شود، یا به سازش می افتد، و یا به وابستگی به قدرتهای بیگانه کشیده می شود (۶). از سوی دیگر، مبارزه مردمی نیز نمی تواند از خصلت بیدارکننده، انگیزاننده و آگاهی بخش تهی گشته همسنگ 'دنباله روی از تمایلات خودبخودی مردم' گردد که در اینصورت 'حرکت پیشتاز' اساساً معنی و مفهوم خود را از دست می دهد. در اینجا باید گفت که کاربست روشها و رویه های سیاسی – مبارزاتی که رهبری و سازمان رهبری کننده را با حفظ نقش پیشتازانه اش از تکروی و حرکتهای جدا از توده، و نادیده گرفتن نقش مبنایی 'مردم' در تحوّل سیاسی – اجتماعی دور نگه دارد، با اشاره به سخن نغز علی (ع) حقی است که بهنگام گفتار فراخترین دامنه را داراست ولی به گاه سنجش و ارزیابی منصفانه از رفتار سیاسی خود و دیگران تنگترین میدان را دارد: آنها که از راه میانه اصولی به 'راست' یا 'چپ' منحرف گشته اند، کمتر به نقد **خود** پرداخته اند و در مقام نقد دیگران نیز کمتر **منصف** بوده اند! (۷). دشواریهای پایداری بر اصول 'نوین' در مبارزه سیاسی تنها هنگامی به آسانی می گراید که **پرستش قدرت** در اندیشه و رفتار سیاسی مبارزان جایگاهی نداشته باشد. سیاستی که از اخلاق و معنویت و عدالت و آزادی گسسته و خود را 'علم قدرت' می شناساند، در کاربست روشهای مبارزاتی نیز نمی تواند خواست و اراده مردم را بگنجاند و به حق آنان در رهبری و حاکمیت وفادار بماند...

یک توضیح ضروری

پیش از بررسی و ارزیابی راهبردها و روشهای امام علی در مبارزه سیاسی یادآوری چند نکته ضروری می نماید: این بررسی لزوماً پرونده تضادهای سیاسی صدر اسلام را بازگشایی می کند و به نقد و ارزیابی دیدگاهها و رفتارهای سیاسی سران جامعه اسلامی می نشیند. هدف از بازگشایی این پرونده، نه دامن زدن به اختلافات مذهبی مسلمانان و یاری رساندن به فرقه گرایی، بلکه درس آموزی از تجارب تاریخی و سنجش و ارزیابی آموزه ها و آزموده های سیاسی امام علی (ع) پیشوای سیاست

حق مدار با **روش مقایسه ای** است، تا اصول پایه های 'نوین' مبارزه سیاسی برای دستیابی به حاکمیت نیز افراشته گردد. نه سنی مذهبان امروزی مسئول بینش و عملکرد سیاسی ابوبکر و عمر و عثمان و دیگر "شیوخ صحابه" می باشند و نقشی در خانه نشین کردن علی داشته اند، و نه شیعیان سنتی امروز براستی پیرو اندیشه و رفتار سیاسی امام علی هستند. تحلیل کنونی شباهتی نیز به موضعگیری سنتی شیعیان نسبت به شخصیتهای تاریخی نامبرده، که هر ارزشی را در وجود آنان منکرند، ندارد. اما نویسنده بر این باور است که حقایق تاریخی را نیز نمی توان و نباید فدای مصلحتهای سیاسی و فرقه ای گرداند چرا که در سرگذشت یک ملت و یا یک امّت، حال و آینده هرگز از گذشته جدا نیستند. آنچه زشت و ناپسند است انتقام جویی از بیگناهان و دامن زدن به تعصّبات کور فرقه ای است نه پژوهش و کاوش در تاریخ بمنظور دستیابی به حقیقت و راهگشایی آینده. در بررسی اسناد تاریخی نیز اصل بر عمومیّت و تطبیق گذارده شده و کوشش گردیده پایه اصلی نقد ها بر روایتهای تعصّب آمیز فرقه ای قرار نگیرد. دیگر آنکه این بررسی به ارزیابی و سنجش فلسفه های سیاسی "امامت" و "خلافت" نخواهد پرداخت و علی را تنها بعنوان یکی از مدعیان رهبری و زمامداری جامعه در برابر دیگر مدعیان می نشاند. هدف آنستکه تفاوت کیفی بینش و رویکرد سیاسی امام علی با دیگران، که در بخشهای پیشین روشن گردید، در گزینش راهبردها و روشهای مبارزه سیاسی برای دستیابی به حاکمیت نیز برجسته شود و آخرین پایه اندیشه و رفتار 'نوین' سیاسی یا سیاست حق مدار نیز استوار گردد! ...

بازیگران رخداد سقیفه

بدنبال وفات پیامبر بیدرنگ برخی از صحابه او (سعد بن عباده، عمر، ابوبکر، ابوعبیده و غیره) به کشمکش بر سر جانشینی وی پرداختند در حالیکه برخی دیگر (علی، سلمان، ابوذر، مقداد، عمار و غیره) شتابی در کسب جانشینی به خرج نداده و خاکسپاری پیامبر اسلام را که ارزشها و دستاوردهای خود را مدیون او می دانستند، بر مبارزه سیاسی جهت دستیابی به مقام خلافت یا جانشینی وی ترجیح دادند (۸). میان این دسته اخیر همکاری سیاسی و برنامه عمل خاصی نیز در این راستا، جز باور به جانشینی علی، وجود نداشت... ابتدا گروهی از "انصار" (مسلمانان اهل مدینه) در **سقیفه**، مکان گردهمایی و رایزنی قبیله بنی ساعده، گرد آمدند و بر آن شدند تا با سعد بن عباده به خلافت بیعت کنند. در برابر نامزد انصار، جناح سیاسی دیگری مرکب از مهاجرین قریش وجود داشت که رهبران و نمایندگان آن با شنیدن خبر شتابان بسوی سقیفه رفته و پس از یک رشته گفتگوهای تند و تهدید آمیز، و در پی اختلافی که میان انصار افتاد، سرانجام ابوبکر با پشتیبانی قاطع عمر و ابوعبیده جراح به خلافت رسید (۹). در باره چگونگی بیعت گرفتن با ابوبکر یکی از صحابه بنام براء بن عازب می

گوید:

" وارد حجره ای می شدم که بنی هاشم در آنجا گرد جسد حضرت رسول جمع بودند... در همین وقت بود که ابوبکر و عمر را در میان آنها نیافتم و در همان حال یکی گفت مردم با ابوبکر بیعت کرده اند و باز طولی نکشید که ابوبکر و عمر و ابوعبیده جراح... ظاهر شدند و بهر کس می رسیدند دستش را گرفته برای بیعت به دست ابوبکر می مالیدند "!

این سخن بیانگر وجود یک جناح سیاسی با پیوندها، پیمانها و برنامه های مشخص جهت کسب حاکمیت (خلافت) و نگهداری و انتقال آن به یکدیگر است. برخی از اسلام شناسان غربی چون **مولر** و **لامنس** همکاری میان این سه صحابه را به "پیمان سه گانه" تعبیر کرده اند و می گویند که این حزب سیاسی در زمان حیات پیامبر بمنظور بدست آوردن خلافت او تشکیل شد و قرار شد هر کس از آنها به خلافت برسد آنرا در حزب خود حفظ و نگهداری کرده و در پایان به دیگری بسپارد. دلایل بسیاری در اثبات این نظر وجود دارد:

۱) اتحاد عمل و هماهنگی کامل آنها در سقیفه و تحمیل شتابزده ابوبکر به مردم در آن لحظه های تردید و اختلاف و غیبت، که چیزی شبیه به **کودتا** بود، باید نتیجه نقشه و طرح و پیمانی از پیش باشد.

۲) پاسهایی که در سقیفه بهم می دادند یا باصطلاح نان قرض دادنهای ابوبکر و عمر و ابوعبیده، نشانه یک ائتلاف سیاسی برای کسب 'قدرت' است. عمر به ابوبکر می گفت تو در سختی و آسودگی یار و یاور رسولخدا بودی دستت را بده تا با تو بیعت کنم، و ابوبکر نیز در ستایش عمر و ابوعبیده داد سخن می داد. ابوبکر، عمر و ابوعبیده را به مردم پیشنهاد می کرد و آنها نیز ابوبکر را سزاوارتر می دانستند!

۳) وصیّت ابوبکر بهنگام مرگ که عمر را به جانشینی خود منصوب کرد.

۴) اظهار نظر عمر پس از ضربت خوردن از فیروز. **طبری** می نویسد:

" وقتیکه عمر مجروح شد به او گفتند: ای امیر مؤمنان چرا کسی را جانشین خود قرار نمی دهی؟ او در جواب گفت: چه کسی را جانشین قرار دهم؟ اگر ابوعبیده جراح زنده بود او را جانشین خود قرار می دادم "! (در این هنگام ابوعبیده در طاعون شام مرده بود).

۵) غیبت هر سه آنها در خاکسپاری پیامبر و شتافتن بسوی سقیفه برای مقابله با انصار و سعد بن عباده.

۶) مداخله عمر و ابوعبیده در حکومت ابوبکر و سختگیریهایی که عمر در حق علی و دیگر معترضین به انتخاب ابوبکر، که در خانه فاطمه بست نشسته بودند، از خود نشان داد (۱۰) و سخن علی به او که **" شیری می دوشی که از آن برای تو بهره ای است و امروز در این راه کوشش می کنی که فردا از آن بهره مند گردی ".**

۷) سرپیچی ابوبکر، عمر و ابوعبیده از فرمان پیامبر دایر بر همراهی سپاه اسامه بن زید، ماندن در مدینه و کارشکنی در کار سپاه با وجود تأ کید بسیار پیامبر. توضیح آنکه پیامبر در اواخر عمر سپاهی برای رویارویی با روم تدارک دیده بود و فرماندهی آنرا نیز به جوانی ۱۸ ساله بنام اسامه سپرده بود (۱۱). پیامبر با این سپاه، ابوبکر و عمر و دیگر "ریش سفیدان" و "شیوخ" قوم را نیز بعنوان 'سرباز' همراه کرده بود ولی علی را از این همراهی برکنار داشته بود. این کار پیامبر پیامهای بسیار مهمی در خود نهفته داشت که دریافت آن برای کسانی که بهره ای از هوش سیاسی برده باشند چندان دشوار نیست. باری، برخی از محققان اهل سنت همچون **عبدالفتاح عبدلمقصود** نیز بر این باورند که پیامبر می دانسته که با جانشینی علی به بهانه جوانی مخالفت خواهد شد و می خواسته در اواخر عمرش بزرگان صحابه را از مدینه دور نگاه دارد و زمینه بیعت کردن مردم با وصی خود را فراهم سازد، بویژه آنکه با تعیین یک جوان بعنوان فرمانده سپاه می خواسته آنها را از این استدلال قبیله ای که "علی جوان است و نمی تواند بر پیران و شیوخ صحابه حکمرانی کند"، بیرون آورد. پیامبر برای مبارزه با همین منطق قبیله ای بود که تأکید فراوان بر همراهی شیوخ صحابه با سپاه اسامه داشت. وی به نقشه و طرح قبلی این شیوخ برای کسب قدرت سیاسی بعنوان "خلیفه" آگاه بود ولی گویا بهنگام بیماری مرگ ناتوانتر از آن شده بود که بتواند فرمان خود را عملی کند و 'کارگردانان سیاست فردا' که دست پیامبر را خوانده بودند در حرکت سپاه کارشکنی می کردند و آشکارا ناخشنودی خود را از پیامبر ابراز داشته می گفتند:

" پسر بچه خردسالی را بر اجله مهاجرین و انصار فرمانده ساخته است " (سیره ابن هشام).

و با همین بینش و منطق قبیله ای بود که علی را نیز، که ۳۳ سال بیشتر نداشت، از رهبری سیاسی جامعه محروم ساختند.

۸) مناظره علی با ابوعبیده نیز گویای این "پیمان سه گانه" است: هنگامی که علی به انتخاب ابوبکر معترض شده از بیعت خودداری می کند، ابوعبیده در حضور ابوبکر و عمر جوانی علی را بهانه کرده می گوید: ای عمو زاده ... تو جوانی و اینان پیران قوم تواند. تو در کارها مانند آنان تجربه آموخته نیستی، و علی پاسخ می دهد که بله از جهت سن بر او تقدّم ندارم. ابوعبیده می گوید: پسر عمو پس چرا بیعت نکردی؟ ... من ابوبکر را برای زمامداری نیرومند تر از تو می بینم. اما علی با توجه با آخرین تدارک جنگی پیامبر از مدعی می پرسد: شما بهتر می اندیشید یا رسولخدا؟ و آنگاه که ابوعبیده بر برتری پیامبر گواهی می دهد، علی می گوید: رسولخدا اسامه بن زید را به فرماندهی سپاهی گماشت که در میان آن همین پیران قوم تو بودند و جوانی او را عیب ندانست. ابوعبیده هنگامیکه فرهنگ و منطق قبیله ای را در برابر برهان نیرومند علی و سنت انقلابی و پویای پیامبر بیدفاع می بیند، به ظاهرسازی و توجیه کاری می افتد: پسرعمو مقصود من از اینکه گفتم تو

خردسالی این بود که اگر زنده بمانی و زمانی بر تو بگذرد تنها تو سزاوار زمامداری می باشی زیرا در فضل و دین و علم و فهم و نسب و خویشاوندی از همه برتری. علی هم که اعتراف ابوعبیده را می شنود، تأکید می کند که همین ارزشهای یاد شده باید معیار جانشینی باشد: آری بخدا ما اهل بیت تا در میان ما قاری کتاب خدا و فقیه در دین خدا و عالم به سنن رسولخدا و بینا و توانا در اداره خلق و نگاهبان حق و قسمت کننده (اموال) میان آنان به عدل است از شما سزاوارتریم... بخدا سوگند ابوعبیده خلافت در میان ماست... از هوای نفس پیروی نکنید که از راه خدا گمراهتان می کند و از حق و حقیقت دور و دورتر خواهید شد (امام علی بن ابیطالب، الغدیر، تاریخ خلفا). علی بدعتی را که شیوخ صحابه در سیاست اسلامی گذاردند، یعنی **دسیسه** و **سازش** و **شیخوخیّت** برای تسخیر 'قدرت' و دور زدن کسی که خود نیز به شایستگی و برتری اندیشه و رفتار او اعتراف دارند را پیروی از **هوای نفس** می داند که پیوسته ابعادی ژرفتر و گسترده تر خواهد یافت، و البته روند تاریخ سیاسی اسلام نیز گواه درستی پیش بینی علی (ع) است.

۹) در "پنجشنبه مصیبت" (شب وفات پیامبر)، پس از آنکه بیماری پیامبر شدّت یافت، وی از یاران خود خواست که لوح و دوات بیاورند تا وصیّتی بنویسد که "پس از مرگش به خطا نروند". کسی نمی داند پیامبر دقیقاً چه چیزهایی می خواسته بنویسد (و این شاید معمّای جاودانه تاریخ اسلام باشد) ولی گویا شیوخ صحابه، که پیشتر نیز در کار سپاه اسامه کارشکنی کرده بودند، چنین پنداشتند که پیامبر می خواهد چیزی در باره جانشینی علی بنویسد و یا مطلبی که پیمانها و برنامه های سیاسی آنان را در رابطه با تصاحب "خلافت" بی اثر سازد. باری، به این بهانه که بیماری پیامبر به مرحله بحران رسیده و "مرد به هذیان گویی افتاده است"! (۱۲) هیاهو بپا کردند و مانع اجرای دستور پیامبر شدند. آنها بیمناک و نگران پیوسته از پیامبر می پرسیدند که چه چیزی را می خواهد بنویسد! کار بجایی کشید که زنان فریاد زدند که آخر پیامبر می خواهد وصیّت کند برایش قلم و دوات بیاورید، ولی به زنان پرخاش کرده آنها را "یاران یوسف" خواندند! و پیامبر با خشم گفت که همین زنها از شما بهترند، و سپس خواست تنهایش بگذارند. دکتر **احمد امین** (پژوهشگر اهل سنت) در این باره می نویسد:

" بر سر اینکار اختلاف افتاد، برخی گفتند: دوات و کاغذ نزد رسول ببرید تا نامه املاء کند که هرگز گمراه نشوید. بعضی دیگر گفتند: سخن آنستکه عمر گفت " (یوم الاسلام، ص ۴۱)، و سخن عمر هم آن بود که کتاب خدا ما را بس است! (۱۳).

حق علی

در ادامه بررسی راهبردها و روشهای مبارزه سیاسی برای دستیابی به مقام جانشینی پیامبر، و ارزیابی دیدگاهها و استدلالهای مدعیان لازم است از عبارتی بنام "حق علی"، که در این بخش بسیار خواهد آمد، سخن بمیان آید. نخست باید دید چه چیزی حق جانشینی را برای علی مسلم گردانده است که او و پیروانش، و حتی مخالفان و رقیبانش، آنرا پیوسته مطرح می کنند. برای درک "حق علی" در جانشینی پیامبر باید به گذشته نهضت اسلامی و روندی که طی شد برگشت:

۱) مهمترین رویدادی که حق جانشینی را برای علی به ارمغان آورد، واقعه غدیر خم است که مورخان سنی نیز آنرا نقل کرده اند. پیامبر در بازگشت از حجّته الوداع در مکانی بنام **غدیر خم** بر سر راه مدینه و تهامه و تجد و یمن و حضرموت، که هر دسته از مسلمانان از دیگران جدا شده و به زادگاه خویش می روند;

" دستور داد آنانکه پیشتر رفته اند برگردند. صبر کرد تا آنها که دنبال آمده اند برسند. سنگها را توده کردند و از جهاز شترها منبری بزرگ بر پا نمودند و پیغمبر پس از ایراد خطبه ای طولانی، علی را با چنین سبکی دقیق و قاطع معرفی کرد: ابتدا از جمعیت پرسید: چه کسی از مؤمنان بر خود آنان "اولی" است؟ جمعیت گفت: خدا و رسولش بهتر می دانند. سپس پرسید: آیا من از شما بر خود شما "اولی" نیستم؟ همه گفتند: چرا! سپس گفت: **من کنت مولاه فهذا علی مولاه. اللهم وال من والاه، و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله** " (اسلام شناسی، دکتر علی شریعتی، ص ۴۳۷ - در کتاب الغدیر نوشته امینی کلیه منابع تاریخی شیعه و سنی که واقعه غدیر خم را نقل کرده اند، جمع آوری شده است که مراجعه به آنها برای تحقیق بیشتر در این زمینه توصیه می شود).

نکته باریک در این رخداد آنستکه پیامبر پیش از معرفی علی نخست از مسلمانان می پرسد که آیا بر آنان "اولی" است یعنی می تواند از جمله راه و راهبری برای آینده به آنها بنمایاند که مسلمانان را خود توان یافتن آن نیست؟ پرسش پیامبر و پاسخ مردم نشان می دهد که نه پیامبر و نه توده مسلمان به گزینش جانشین از سوی مردم نظر داشته و آنرا در راستای پیشبرد آرمانهای جنبش توحیدی اسلام کارآمد می دانسته اند. نه پیامبر در جامعه ای که هنوز گرفتار فرهنگ اشرافی و عصبیّت قبیله ای است، از سفارش در باره جانشین اصلح برای خود پرهیز کرده و این مهم را کلاً "به امّت خود سپرده است"، و نه توده مسلمان در امور سرنوشت ساز خود را بی نیاز از سفارش و رهنمود پیامبر می دیده است. "دموکراسی" هنگامی می توانست جانشین شایسته پیامبر را شناسایی کند که توده مسلمان دنباله رو شیوخ قبایل نبوده و معیارهای شایستگی را بیرون از ارزشها و سنن قبایل جستجو می کردند. وگرنه در جامعه ای که تنها شیوخ قبایل دارای رأی به معنی واقعی کلمه بودند، آرای نامستقل توده قبایل تنها می توانست به تقویت **اشرافیّت** و **شیخوخیّت** و **عصبیّت** بیانجامد، که این با اصول و

آرمانهای توحیدی اسلام ناسازگار بود. بنابراین پیامبر با معرفی علی بعنوان جانشین خود و رهبر عقیدتی جامعه نو بنیاد اسلامی کاری را انجام داد که "دموکراسی" بخودی خود در آن عصر نمی توانست به انجام برساند، و با این سفارش و معرفی بود که پیامبر بر روندهای سیاسی آینده تأثیر گذارد و تکامل آئین و جنبش توحیدی را تضمین کرد و "دین اسلام را به کمال رساند" (۱۴). شیوه همه پرسی در گزینش جانشین پیامبر نه تنها در میان توده مسلمان، بلکه حتی در ذهن قشر پیشرو جامعه اسلامی نیز نمودی نیافته بود و آنها که می کوشند روندها و رویدادهای سیاسی **خاص** آن عصر را بر سنتها و ارزشهای سیاسی این عصر "تطبیق" دهند سخت در اشتباهند. در معرفی علی به جانشینی، نه به پیامبر و آنها که به پیروی از او جانشینی را حق علی می دانستند انتقادی رواست، و نه به کسانی که با انواع حیله ها و دسیسه ها حق علی را غصب و رهبر شایسته را ۲۵ سال خانه نشین گرداندند امتیازی "دموکراتیک"! تعلق می گیرد. رهبر شایسته برای تداوم جنبش توحیدی را پیامبر بهتر از قبایل عرب می شناخت، و آنچه در سقیفه روی داد نیز یک "انتخابات دموکراتیک" نبود. چنانچه بیاید، "انتخابات دموکراتیک" رهبری هیچ جایگاهی در اندیشه و رفتار سیاسی صحابه ای که با جانشینی علی مخالفت کردند نیز نداشته است، و این تنها **توجیه گران** 'اسلام حاکم بر تاریخ' (نظام خلافت) بوده اند که آن شبه کودتای انتخاباتی را به "اجماع امّت"! تعبیر کرده اند. باری، ابوبکر در بستر بیماری به عثمان امر کرد چنین بنویسد:

" اما بعد، همانا که من عمر بن خطاب را مسئول کارهای شما قرار دادم. پس سخن او را گوش کنید و از او اطاعت نمایید "!، و سپس به عبدالرحمن بن عوف که به این انتصاب اعتراض داشت گفت:

" وقتی دیدید مردی از شما را برای امور شما برگزیدم، باد در بینی تان افتاد و هر یک این مقام را برای شخص خود خواستید"! (تاریخ یعقوبی).

از گزینش و برخورد ابوبکر دانسته می شود که او، برخلاف نظر حامیان "امروزی" اش، هیچ باوری به همه پرسی و "اجماع" نداشته است. ابوبکر انتصاب خلیفه را 'حق' سیاسی مسلم خود، و پذیرش بی چون و چرای آنرا نیز 'وظیفه' مردم می دانسته است. عمر بن خطاب نیز این حق را برای خود (و نه مردم) قائل بود که خلیفه تعیین کند، و شورای انتصابی اش تنها از آن جهت شکل گرفت که ابوعبیده و سالم زنده نبودند که یکی از آنها را برگزیند! در حالیکه روش پیامبر در غدیر خم بسیار متفاوت از 'روش شیخین' است. پیامبر نخست چنین حقی را از توده مسلمان درخواست می کند، که بیانگر آنستکه حق تصمیم را در این باره اساساً از آن مردم می داند، و سپس علی را معرفی می کند که آنهم بصورت یک **پیشنهاد** و **سفارش** است و نه **انتصاب** به شیوه "شیخین". متأسفانه بسیاری از "شیعیان" با پافشاری بر "انتصاب الهی علی" و اینگونه مباحث **تجریدی**، که بهیچ وجه قابل اثبات نیست، به طرف مقابل این فرصت را داده اند که شبه کودتای سقیفه را زیر پوشش "اجماع"، "شورا"

و "دموکراسی" پنهان ساخته و حقایق را وارونه و تحریف شده بازگو کنند...

از واقعه غدیر خم که بگذریم، نمونه های دیگری نیز در تاریخ جنبش اسلامی دیده می شود که پیامبر علی را به رهبری و جانشینی معرفی کرده است:

پس از سه سال دعوت پنهانی بموجب حادثه ای پیامبر مأمور می شود دعوت به یکتا پرستی را علنی سازد (سوره حجر، آیه ۹۴) و باید از خویشان آغاز می کرد (سوره شعرا، آیه ۲۱۴). پیامبر همه خویشان را فرا خواند و پس از پذیرایی دعوت خود را آشکار ساخت و گفت که هر کس پیمان یاری بندد، برادر، وصی و جانشین او خواهد بود. در میان همه آنها تنها علی دعوت محمد را می پذیرد و پیامبر می گوید: **این (علی) برادر من و وصی من و جانشین من در بین شماست** (تاریخ طبری).

همچنین آخرین باری که پیامبر در رأس سپاهی به جنگ می رفت (جنگ تبوک)، علی را در مدینه نگه داشت. اما نیش و کنایه های آزار دهنده "منافقان" به علی سبب گشت که علی از پی سپاه روانه گشته خود را به پیامبر رسانده و بگوید: ای پیغمبر خدا، منافقان خیال می کنند که تو برای این مرا در شهر گذاشته ای که مرا بر دوش خویش سنگین یافته ای و خواسته ای از سر باز کنی**!**، پیامبر گفت: دروغ گفته اند. من ترا بخاطر آنچه در پشت خویش رها کرده ام گذاشته ام. برگرد و بر خانواده من و خانواده خود مرا جانشین باش. و سرانجام پیامبر که می بیند علی همچنان به سپاه و جنگ می اندیشد، چنین می گوید:

" آیا راضی نیستی علی که در قبال من بمنزله هارون باشی در قبال موسی؟ جز اینکه پس از من دیگر پیامبری نیست ".

۲) اما عامل اساسی که توجه و سفارش پیغمبر را برانگیخته است، همانا ارزشها و ویژگیهای منحصر بفرد علی در میان دیگر مدعیان است. علی دومین کس (پس از خدیجه) و نخستین مردی است که به جنبش یکتا پرستی پیامبر پیوست. در سنین کودکی به اسلام گرویده بود و روح و اندیشه اش در آئین یکتاپرستی پرورش یافته بود. پس علی پیوندی با 'جاهلیت' نداشت و با فرهنگ و منطق قومی، قبیله ای و اشرافی عرب بیگانه بود. وی چنان در آموزه های انقلابی و توحیدی قرآن حل گردید که از آنها جدایی ناپذیر می نمود و پیامبر در باره اش گفت:

" علی و قرآن لحظه ای از هم جدا نمی شوند. حق با علی است و علی با حق " (۱۵).

وی در سخت ترین آزمونهای تاریخی، که بقاء و تداوم حیات سیاسی، اجتماعی و عقیدتی اسلام به آنها وابسته می نمود، دلیرانه شرکت جسته و از تمامی آنها پیروز و سرفراز بیرون آمده بود: در کار و پیکار، در فداکاری و پهلوانی، در پرهیزگاری و وفای بعهد، در ایمان و پرستش پروردگار یکتا، در خلوص و صداقت، در اندیشه و سخنوری، در علم و حکمت، در شکیبایی و گذشت، در زهد و پارسایی، در آزادگی و جوانمردی و در حق جویی و عدالتخواهی، بیمانند و سرآمد روزگار بود. روح

چند بعدی و شخصیت همه جانبه علی، وی را شایسته رهبری ساخته بود و این براستی عمر بن خطاب است که از قول پیامبر نقل می کند که: **" علی نسبت به امّت به مانند سر است نسبت به تن "**. ضربه شمشیر علی بود که پیروزی اسلام را در جنگ خندق (۱۶) و ادامه حیات آن را تضمین کرد، و پیامبر او را چنین ستود: **" ضربت علی در نبرد خندق از عبادت جنّ و انس ارزنده تر است "**. در جنگ خیبر، پیامبر روز نخست سپاهی به فرماندهی ابوبکر و روز دوم به فرماندهی عمر برای گشودن قلعه های مستحکم خیبریان گسیل داشت که هر دو ناکام بازگشتند. پیامبر گفت:

" فردا کسی را برای فتح خیبر خواهم فرستاد که هم خدا و رسولش او را دوست دارند و هم او خدا و رسول را، و این قلعه ها بدست او گشوده خواهد شد "، چون فردا بر آمد، علی دروازه خیبر را از جای کند و قلعه ها یکی پس از دیگری گشوده شد!

زنده یاد شریعتی در کتاب "قاسطین، ناکثین، مارقین" می گوید که تمامی ارزشها و عظمتهایی که علی در ۲۳ سال نبرد پیگیر مکتبی آفریده است، در دشمن 'کینه' انگیخته است و در دوست 'حسد'. وی با اشاره به سخن ارزنده پروفسور **شاندل** که "گاهی یک مرد چندان رشد می کند که 'بودن' اش جرم می شود و جریمه آنرا باید هم به دشمن بپردازد و هم به دوست"، و نیز گفته **جورج جرداق** که "تمامی رنجهای علی غرامت عظمتهایش بود"، می گوید که ارزشها و تواناییهای ویژه علی و نقش تعیین کننده او در تداوم حیات اسلام، که پیوسته مورد ستایش پیامبر نیز بود، در میان برخی از صحابه 'عقده حقارت' ایجاد کرده است که به 'حسد' و در مراحل بعدی به 'کینه' تبدیل شده است. این سخن عمر که "در زمان رسولخدا علی مقامی داشت که حاضرم بهترین شتران سرخ موی را با اندکی از آن عوض کنم"، شاهدی است بر درستی این تحلیل روانشناختی. ابوبکر با اینکه در روز سقیفه به علی که حق خود را یادآور شده بود می گوید که برای پیشگیری از "فتنه" (۱۷) امر خلافت را عهده دار شده و حق علی را می داند، در پایان کار عمر را جانشین خود می کند! و عمر نیز با اینکه معترف است که "اگر علی رهبر شود شما مردم را به راه استوار می برد"، ترکیب شورایش چنان است که زمینه شکست علی و پیروزی عثمان فراهم گردد!!

۳) قرابت خاص علی به پیامبر: پس از فقر مرگباری که به ابوطالب روی کرد، وی جز عقیل سرپرستی دیگر فرزندانش را ناگزیر به خویشان خود سپرد و در این میان علی نیز تحت سرپرستی مستقیم محمد و آموزشهای ویژه او قرار گرفت (۱۸). بدین ترتیب پیامبر علی را از کودکی در دامان خود پرورد و او را با جستارها و مفاهیم قرآنی آشنا ساخت. روایات تاریخی می گویند که پیامبر آموزش علی را **ویژه** گردانده است. ساعتها با او در خلوت می نشست و دیده اش را به جهان بیکران هستی و حقایق توحیدی آن می گشود. علی خود در این باره می گوید:

" هر چه از رسولخدا می پرسیدم پاسخ می داد و هر گاه خاموش می شدم او به سخن آغاز می کرد " و " من از پی

رسولخدا روان بودم همچون بچه شتر از پی مادرش ".

توانایی علی در فراگیری و کاربست آموزه های قرآنی، سبب گردید تا علی، با همه جوانی اش، هرگز سخنی نگوید و کاری نکند که سرزنش پیامبر را بر انگیزد، و همواره مورد تأیید وی باشد. نزدیکی علی به پیامبر چنان بود که هیچکس از یاران و حتی پسران پیغمبر، که همگی در جوانی درگذشتند، را بر آن دستی نبود (۱۹). بنابراین باید توجه داشت که آنچه در مسأله جانشینی پیوسته تکرار می شود، یعنی بستگی و نزدیکی علی به پیامبر، صرفاً خونی و خانوادگی نیست بلکه در اصل نزدیکی و پیوند عمیق فکری، اعتقادی، عاطفی و اخلاقی است.

باری، این سه ویژگی، که از یکدیگر نیز جدا و گسسته نیستند، سه ستونی هستند که آنچه "حق علی" در رهبری و جانشینی نامیده می شود بر آن قرار دارد. از آنچه تا کنون گفته شد چنین برداشت می شود که پیام فلسفه سیاسی تشیّع علوی، **شایسته سالاری** و **حق مداری** و یا بعبارت روشنتر پذیرش 'مسئولیت' رهبری در بیعت آگاهانه و آزادانه مردم از سوی کسی است که از 'صلاحیت' علمی – اعتقادی – اخلاقی در ادای حقوق مردم و پیشبرد آرمان قسط و 'عدالت' در جامعه برخوردار می باشد، و نه "انتصاب الهی" پیشوایی از نژاد پیغمبر با حق "ولایت مطلقه" که با اهرم 'زور' بر مردمی کارپذیر و "صغیر" فرمان براند.

پیامدهای تاریخی رویداد سقیفه

اما در سقیفه "پیمان سه گانه" با **فرصت طلبی** و بهره برداری از آشفتگی پس از وفات پیغمبر، و حتی با توسل به **زور** (تهدید ناراضیان) و **فریب** (جعل حدیث)، به پیروزی سیاسی دست یافته و مسند جانشینی پیامبر را از آن خود ساختند (۲۰). **طبری** و **امام حنبل** می نویسند: اکثریت قریب به اتفاق انصار از بیعت با ابوبکر خودداری کردند و گفتند جز با علی بیعت نمی کنیم. طلحه و زبیر و سلمان و ابوذر و عمار یاسر و جمعی دیگر از "مهاجرین" نیز از بیعت خودداری کردند و حاضر نشدند جز با علی بیعت کنند (۲۱).

رویداد سقیفه نخستین و در عین حال بزرگترین و دامنه دار ترین شکاف و چالش سیاسی (و سپس عقیدتی) را در تاریخ اسلام پدید آورد که پیامدهای آن همچنان باقی است. تلخی همین پیامدهاست که معنای سخن سلمان فارسی یار دانشمند پیغمبر را بسی گهربار می کند. سلمان در اعتراض به انتخاب شتاب زده و توطئه آمیز ابوبکر به او و یارانش که شادمان از سقیفه باز می گشتند به زبان فارسی می گوید: " **کردید و نکردید** "! باری، صحابه ای که به انتخاب ابوبکر و اساساً شرایط و زمان این گزینش اعتراض داشتند در خانه فاطمه دختر پیامبر بست نشستند. فاطمه پایه گذار نخستین مقاومت بر علیه **انحرافات سیاسی** و **حق ستیزی حاکمان** در اسلام است. از نخستین اقدامات حکومت ابوبکر

مصادره زمینی بود بنام فدک که یهودیان به پیامبر و پیامبر به دخترش فاطمه بخشیده بود. این مصادره که با جعل حدیثی از پیغمبر (**لا نورث ماترکنا**) صورت گرفت، جز **نمایش قدرت** بر علیه معترضان، محروم کردن علی از یک منبع در آمد مستقل و وادار کردن او به پس گرفتن ادعای رهبری اش و نیز اطاعت از حکومت... نبود (۲۲). فاطمه این غصب را نشانه ای بر آغاز زورگویی و ستمگری حکومت در حق مردم دانست و بازپسگیری فدک را بهانه ستیز با حاکمانی ساخت که پیش از این نیز حق علی در رهبری را پایمال کرده بودند. فاطمه در این مبارزه کمترین نرمشی هم نشان نداد و چندان سرسخت و پیگیر بود که حتی حاضر نشد جز از پشت دیوار با ابوبکر که بهمراه عمر به خانه علی آمده بود، سخن بگوید... به علی وصیّت کرد که آن دو "شیخ" بر جنازه اش هم حضور نیابند و حتی آرامگاهش نیز پنهان بماند. موضع رادیکال فاطمه و پایگاه معنوی 'دختر پیغمبر' در میان مردم پشت و پناه استواری برای علی بود چندانکه تا فاطمه زنده بود علی با ابوبکر بیعت نکرد (طبری، بخاری و مسلم)، با اینکه بیشتر مردمان مدینه که نخست از بیعت خودداری کرده بودند رفته رفته، و به هر دلیل، "رضایت" داده و با او بیعت نمودند. پس از **تسلیم ناگزیر** مردم و استقرار حکومت ابوبکر، علی پیاده و فاطمه سوار بر مرکب در دل شبهای مدینه به سراغ مردم (بیشتر انصار) می روند تا از حقوق پایمال شده خود و مردم سخن بگویند و روش سیاسی "شیوخ" در تسخیر حاکمیت را محکوم نمایند. فاطمه با انصار از سفارشهای پیامبر، ارزشهای علی و حق او در جانشینی و رهبری می گوید، از فریبی که مردم خورده اند و از تیرگی آینده بیم می دهد و... تاریخ نشان نمی دهد که کسی در برابر منطق حق جویانه فاطمه موضع گرفته باشد. وی از مردم می خواست: " شما ابوالحسن را در باز گرفتن حقی که در راه آن می کوشد یاری کنید ". ولی مردم که دیگر کار را تمام شده می دانستند، عذر می آوردند که " ای دختر رسولخدا ما با ابوبکر بیعت کرده ایم و اینکار دیگر خاتمه یافته است. اگر همسر تو و پسر عموی تو علی پیشی می گرفت و زودتر مطالب را گفته بود ما احدی را در کنار او قرار نمی دادیم و برای دیگری از او نمی گذشتیم " (۲۳). علی نیز در پاسخ می گوید: **" من رسولخدا را در خانه اش رها کنم و دست از غسل و کفن و دفنش بردارم و از خانه بیرون روم و بر سر حکومتش به نزاع مشغول شوم؟ "** (۲۴). و فاطمه در دفاع از رفتار و روش سیاسی علی می گوید: " ابوالحسن جز کاری که می بایست می کرد و سزاوار بود نکرد و آنها کاری کردند که خدا حسابرسشان خواهد بود و طلبکارشان " (۲۵). چنانچه اشاره شد این واقعه سرآغاز کشمکشی در تاریخ اسلام بود که به پیدایش دو گرایش سیاسی – عقیدتی در اسلام انجامید: یک گرایش رادیکال انقلابی موسوم به **تشیّع علوی**، و یک گرایش راست محافظه کار که همان **اسلام حاکم** بر تاریخ است. نگاه گرایش نخست به سیاست و حکومت نگاهی 'حق جویانه' و 'عدالتخواهانه' است در حالیکه نگاه گرایش دوم معطوف به 'قدرت' است که در آن 'حق' با کسی و نیرویی است که

'زور' بیشتری داشته و نهاد حکومت را 'تسخیر' کرده باشد...

اما امروز در سایه پاره ای دستاوردها و سنن پیشرفته سیاسی و بویژه "دموکراسی نمایندگی" و "انتخابات"، برخی از پژوهشگران "مدرن" وابسته به 'اسلام حاکم بر تاریخ' تعبیر دیگری نیز از کشمکش یاد شده کرده اند که چنانچه پیشتر اشاره گشت، از پایه نادرست است. برای نمونه **عباس محمود العقاد** پژوهشگر اهل سنت در کتاب "عقبریه الامام"، در فصلی که سکوت ۲۵ ساله امام علی (و نیز دسیسه و سازش پنهانی "مشایخ صحابه" در سقیفه) را **توجیه** می کند، یک توجیه جدید **شبه دموکراتیک** نیز به توجیه سنتی – قبیله ای اسلام حاکم افزوده و انتقادات وارد بر شیخین را به اعتقاد "غلات شیعه" **مصادره به مطلوب** می کند:

" حکمت نبوی و مصلحت دین نوبنیاد اسلام اقتضاء نداشت که جوان سی ساله ای که هنوز خون اولیای کشتگان بدر و خندق و حنین علیه او و شمشیر خونریز او در جوش بود، علیرغم مشایخ صحابه و ریش سفیدان قریش به جانشینی پیغمبر برگزیده شود. و همچنین چون اساس اسلام بر دموکراسی... قرار دارد، مقتضی نبود پیغمبر مثل امرا و شاهان برای خود جانشین معیّن کند و به همین دلیل این امر خطیر را به شورای مسلمین و رأی کبار صحابه موکول فرمود... غلات شیعه که ... معتقدند حق علی را شیخین غصب کرده اند باید بیندیشند که حکمت نبوی و مصلحت اسلامی اجازه نمی داد آیین اسلام در چشم عرب و عجم به شکل سیادت خاندان هاشمی جلوه کند و بصورت حکومت موروثی این طایفه تصویر گردد " (۲۶).

برای بررسی و ارزیابی دقیق توجیهات عقاد در پایمال شدن "حق علی"، باید آنها را دسته بندی کرد:

۱) "حکمت نبوی و مصلحت دین نو بنیاد اسلام اقتضاء" نمی کرد علی که خشم و کینه اولیای اشراف و مشرکین عرب با اوست، جانشین پیامبر گردد. در اینجا پرسشهای بسیاری به ذهن انسان می رسد: آیا جانشین پیغمبر اسلام اساساً می بایست در میان توده مسلمان پذیرش می داشت یا در میان بازماندگان خاندانهای اشرافی بت پرست که بیشتر آنها پس از پیروزی مسلمانان و از سر ناچاری یا فرصت طلبی، و البته ظاهری و شکلی، به آئین نوین گرویده بودند؟ مگر نه آنکه مشرکین در آتش جنگی سوختند که خود برافروخته بودند؟ اگر بازماندگان آنان براستی 'حق' را در آئین نوین یافته و بدان گرویده اند چه جایی برای کینه از علی و "شمشیر خونریز او" باقی می ماند که جز به 'حق' و برای 'حق' بکار نرفت؟ آیا جانشین پیامبر نمی بایست در تداوم رسالت اجتماعی – تاریخی پیامبر حرکت می کرد؟ اگر آری، پس بازماندگان کینه توز مشرکین چه جایگاه و کارکردی در جامعه داشته (و یا بنا بود داشته باشند!) که گرایش سیاسی آنها در این امر سرنوشت ساز اینقدر اهمیت پیدا کرد؟ آیا بازگشت پنهان اشرافیت و جاهلیت عربی مطرح بوده است که خواسته سیاسی آنان نیز معیاری بر گزینش جانشین برای پیغمبر گشت؟ (۲۷). چرا اصل "مؤلفه قلوبهم" تا تأثیر گذاری بازماندگان

اشرافیت بت پرست بر سرنوشت آینده مسلمین هم پیش رفت؟ آیا خشم و کینه آنان با خانه نشین کردن علی، حتی پس از گذشت ۲۵ سال از آن تاریخ، فروکش نمود؟ آیا ابوبکر و عمر و عثمان با واگذاری حکومت شامات به امویان، توانستند از جوشش خون بازماندگان کشتگان بدر و احد و خندق علیه علی و شمشیر خونریز او بکاهند و از طغیان سیاسی آنان جلو گیرند؟ چنانچه در بخش نخست دیدیم، خشم و کینه آنان حتی پس از دستیابی به نهاد "خلافت" نیز فروکش نکرد و دشنام به علی و کشتار و آزار علویان برنامه روزانه آنان بود...

اگر "مصلحت" را در **حقیقت** بجوییم و نه مطابق **فلسفه قدرت** در ورای آن، باید گفت که وارونه سخن عقاد درست است: "حکمت نبوی و مصلحت دین نو بنیاد اسلام اقتضاء" می کرد که برای جلوگیری از بازگشت دوباره اشرافیت و جاهلیت در پوشش آئین نوین، شایسته ترین فرد برای جانشینی پیامبر و رهبری جنبش توحیدی اسلام برگزیده شود، و این فرد بنا بر آنچه تاکنون گفته شده است جز علی (ع) نبود.

۲) در امر جانشینی، "مشایخ صحابه و ریش سفیدان قریش" بر یک جوان سی ساله برتری دارند! این معیار سنجش و ارزیابی از فرهنگی برخاسته است که ریشه در 'جاهلیت' و نه 'اسلام' دارد، یعنی همان فرهنگ شرک آلود عشیره ای و قبیله ای عرب. جای بسی تأسف است که پس از گذشت قرنها هنوز استدلال و منطق قبیله ای ابوعبیده جراح در مناظره با علی از زبان پژوهشگران مسلمان نیز شنیده می شود که با بیشرمی آنرا به "حکمت نبوی"! هم پیوند می زنند! ابوعبیده با اینکه با 'جاهلیت' پیوندی ژرفتر داشت تا با 'اسلام'، در برابر منطق حق جویانه علی که تکیه بر سنت و "حکمت نبوی" داشت، عقب نشست ولی این پژوهشگر اهل "سنت" نشان داده است که شناخت درستی از "سنت" پیامبر و "حکمت نبوی" ندارد و جوانی علی را دلیل معقولی می بیند که "حق علی را شیخین غصب" کنند!!

۳) دموکراسی اسلامی اقتضاء نمی کرد "پیغمبر مثل امرا و شاهان برای خود جانشین معیّن کند". این سخن حقی است که از آن باطل اراده می شود! آری پیامبر همچون پادشاهان (و نیز "شیخین"!) جانشین 'منصوب' نکرد و به **سفارش** در باره **جانشین اصلح** بسنده کرد که شرح و تحلیل آن گذشت. ولی آیا عقاد نمی داند که ابوبکر همچون پادشاهان برای خود جانشین معیّن کرد؟ و عمر نیز در همین اندیشه بود که مرگ ابوعبیده تغییر کوچکی در برنامه سیاسی "مشایخ صحابه" ایجاد کرد؟ اگر عقاد در باور خود راسخ و صادق و پیگیر بود، می باید ابوبکر و عمر را برای زیر پا نهادن "دموکراسی اسلامی" سرزنش کند، ولی او با بیان تنها نیمی از حقیقت، و پنهان کردن نیمه دیگر آن، کوشیده است هم ضرورت تاریخی سفارش پیامبر را انکار کند و هم شبه کودتای انتخاباتی "مشایخ صحابه" در سقیفه را اقتضای دموکراسی اسلامی وانمود کند! و اما عقاد با این ادعا که پیامبر "این امر خطیر را

www.Parsbook.Org

به شورای مسلمین و رأی کبار صحابه" واگذار نمود، می خواهد زیرکانه انتخاب دسیسه آمیز و کودتا گونه ابوبکر در سقیفه را "به شورای مسلمین و رأی کبار صحابه" برگرداند! اولاً هیچ سند معتبر تاریخی که ادعای عقاد را صحّه بگذارد در دست نیست. دوماً به دلایلی که پیشتر آمد (انتصاب عمر توسط ابوبکر و برخورد با عبدالرحمن بن عوف، و نیز سخنان عمر در باره ابوعبیده و سالم)، این "کبار صحابه" خود نیز با "شورای مسلمین" و کلاً **فرهنگ شورایی** بیگانه بودند. متأسفانه، پژوهشگران توجیه گر 'اسلام حاکم' گاه کاسه داغتر از آش هم می شوند و در حالیکه ابوبکر و عمر خودشان، پس از آنکه پیامدهای سقیفه را درک کردند، به روش سیاسی خویش در بیعت گرفتن از مردم خرده گرفتند، اینان همچنان از "اجماع امّت" ، "شورای مسلمین" و "دموکراسی اسلامی" در سقیفه دم می زنند! باری، ابوبکر از شتابی که در پذیرفتن امر خلافت روا داشته بود پوزش می خواست و عمر گفت: بیعت با او اشتباهی بود که خدا ما را از شرّ آن محفوظ داشت (طبری)، و باز عمر اعتراف کرد که چیزی بنام "شورای مسلمین" هرگز امر به بیعت با ابوبکر نکرده بود:

" همانا بیعت با ابوبکر امری ناروا بود. خدا شرّ آن را رفع فرماید و اگر کسی بمانند آن بیعت عمل کند او را بکشید. هر جا کسی با دیگری بدون مشورت مسلمین بیعت کند، همانا که او را فریفته است و واجب است تا هر دو به قتل برسند " (ملل و نحل، شهرستانی) (۲۸).

این ادعا هم که بیشتر مسلمین در آنروز خواهان زمامداری ابوبکر بوده اند، قابل قبول نیست. "صحابه کبار" (جناح سیاسی ابوبکر) اساساً خلافت را حق قریش می دانستند که در مدینه منطقاً نمی توانستند دارای اکثریت آراء باشند، و اینکه بعدها بیشتر مسلمین و از جمله انصار به حرمت سخن منسوب به پیامبر (۲۹) و نیز زیر فشار ترور سعد و... دست از اعتراض کشیده **خواه ناخواه** با ابوبکر بیعت نمودند، تغییری در آغاز کار ایجاد نمی کند.

۴) با رهبری علی آئین اسلام در چشم عرب و عجم "سیادت خاندان هاشمی" جلوه می کرد! عقاد خود بخوبی می داند که تجربه زمامداری علی در زمینه مبارزه با تبعیضات قومی و قبیله ای و طایفه ای، در سراسر تاریخ اسلام یگانه و بیمانند است (۳۰). نه اندیشه و رفتار اجتماعی علی در دوران بعثت و جهاد، و نه حکومت پنج ساله او کمترین نشانی از "سیادت خاندان هاشمی" داشت. علی برخلاف "مشایخ صحابه" که بر خلافت قریش پافشاری داشتند، می گوید:

" مرا با قریش چه کار است؟ بخدا سوگند آن زمان که کافر بودند با آنان جنگیدم و اکنون هم که راه طغیان در پیش گرفته اند باز با آنها در ستیزم ... " (از خطبه ۳۳ نهج البلاغه).

علی در ادای حقوق مردم و اجرای عدالت کمترین ملاحظات خانوادگی و قبیله ای را هم در نظر نمی گرفت و به تنها چیزی که هیچگاه نمی اندیشید همانا سیادت یک قوم یا یک قبیله و طایفه بوده است. استدلال عقاد در راستای همان بینش و منطق قبیله ای "مشایخ صحابه" صورت می گیرد که می

گفتند: چون خداوند بر بنی هاشم منّت نهاده و از میان آنان پیامبر برگزیده، دیگر نباید جانشین او هم از بنی هاشم باشد! از این دیدگاه، نبوّت محمد ریشه در صلاحیتهای انسانی او نداشته است بلکه "منّتی" بوده که خداوند بر بنی هاشم نهاده است!! همچنین گزینش جانشین برای پیامبر نیز نه با معیار شایستگی و توانایی در تداوم رهبری جنبش و پیگیری آرمانهای توحیدی، که بر اساس رعایت "نوبت" در طوایف قریش (آنهم تنها "قریش" و نه اقوام مسلمان و حتی اعراب) صورت می گیرد!! معلوم نیست پیروان منطق "منّتی – نوبتی" که اینقدر به "سیادت خاندان هاشمی" حسّاس بوده اند، چرا نسبت به "سیادت قریش" حسّاسیتی نشان ندادند؟ سهل است که به گواهی تاریخ سیادت قریش را بر عرب، و عرب را بر عجم، برخلاف آموزه های قرآنی و سنت پیغمبر ستوده اند. آیا دیدگاه و منطق سیاسی آنان آئین اسلام را به نرم افزار برتری جویی قومی – قبیله ای قریش مبدّل نساخت؟ آیا پیغمبر اسلام که سلمان فارسی را "علیرغم مشایخ صحابه و ریش سفیدان قریش" مشاور خاص خود می کند و او را از "اهل بیت" خود می نامد (۳۱) و بلال حبشی را نیز علیرغم اهالی خوش نغمه قریش به بالاترین رده اجتماعی آن زمان یعنی اذان گویی برای مسلمین می گمارد، چگونه می توانست خواهان سیادت قریش بر عرب و عجم بوده باشد؟

برخی از محققین علت دیگری نیز در توجیه شبه کودتای انتخاباتی سقیفه عنوان کرده اند و با اشاره به وجود تشتّت و اوضاع بحرانی پس از پیامبر این اقدام را تنها عامل رهانیدن مدینه و اسلام از خطر نابودی می دانند که با اینکه حق علی را قربانی کرد ولی اسلام را حفظ نمود:

" در واقع این کودتا هر چند حق علی را که در سقیفه حاضر نبود و با وجود تشویق عباس و ابوسفیان در مطالبه خلافت هم شتابی نداشت، ضایع کرد لکن اسلام را از خطر بزرگ (جنگ داخلی) نجات داد " (بامداد اسلام، زرّین کوب).

بنظر می آید که توجیه فوق در راستای سخن ابوبکر ساخته و پرداخته شده است. ابوبکر هنگامی که علی حق خود را به او یادآوری کرده بود، گفت که برای احتراز از فتنه بود که او قبول خلافت کرد و حق علی را می داند (بلاذری، زرین کوب). در پاسخ به این توجیه باید گفت که با توجه به پیامدهای بلند مدت کودتای "شیخین": شکاف بزرگ سیاسی – عقیدتی در میان مسلمانان و تقسیم جاودانه آنان به "شیعه" و "سنی"، دگردیسی سیاست اسلامی و نفوذ عناصر سه گانه 'زور' و 'فریب' و 'دسیسه' در اندیشه و رفتار سیاسی مسلمین (۳۲)، هیچ فتنه ای فاجعه بارتر از شبه کودتای انتخاباتی سقیفه نبوده است. افزون بر این، کودتای سقیفه در کوتاه مدت هم پیامدهای زیانباری داشت که حکومت ابوبکر را به زحمت افکند. کارکرد زور و فریب و دسیسه در دستیابی به حاکمیت، طرد شایسته سالاری و حق مداری، و حتی بازگشت به فرهنگ و منطق قبیله ای عصر جاهلیت، بسیاری از قبایل عرب را به فکر سرکشی در برابر حکومت مرکزی انداخت. آنها که حکومت اسلامی را قریش محور می

خواستند، باید به انتظار سرکشی دیگر قبایل که پرداخت مالیاتهای اسلامی را باج به قریش تلقی می کردند هم می نشستند (۳۳).

بهر حال، گمان می رود که مراد ابوبکر از "فتنه"، کوشش انصار در بیعت با سعد بن عباده و لذا بیرون رفتن حکومت از قریش بوده باشد؛ حکومتی که جناح سیاسی وی از زمان حیات پیامبر به آن چشم دوخته بود! و البته نه کودتای سقیفه، بلکه مبارزه اصولی علی و سکوت تاریخی او بود که از پیشرفت شکاف و چالش و تنش در میان مسلمین جلو گرفت، 'وحدت' جامعه نو بنیاد اسلامی را حفظ کرد و از خطر تجزیه و نابودی رهانید.

علی و 'وحدت' جامعه نو بنیاد اسلامی

یکی از دلایلی که علی را واداشت تا مبارزه با نخستین **خشت کج** در اسلام، که با دسیسه و سازش و فریب و کاربرد زور و خشونت در راه دستیابی به حاکمیت پس از پیغمبر آغاز گردید، را هرگز به مبارزه انقلابی و **قیام** (که زمینه آن فراهم نبود) ارتقاء ندهد و حتی پس از مدتی مبارزه مسالمت آمیز سیاسی – مردمی به بیعت با ابوبکر تن دهد، ضرورت حفظ **وحدت** در جنبش نو پای توحیدی و جامعه نو بنیادی بود که هنوز ستون پایه های آن استوار نگشته دشمنان نیرومندی در درون و بیرون خود داشت که با مرگ پیغمبر امید به بازگشت به **شرک جاهلی** بسته و با آغاز حکومت ابوبکر بنای نافرمانی را گذاشته از اطاعت دولت مرکزی سر پیچیدند. چنین بود که علی با آنکه رهبری را حق خویش و رویداد سقیفه را یک دسیسه و انحراف تلقی کرده و همچون بسیاری دیگر از بیعت با خلیفه خودداری کرده بود، پس از وفات فاطمه زهرا (ع) و مشاهده واقعیتهای نگران کننده پیرامون، با ابوبکر بیعت کرد و در راستای حفظ 'وحدت' و استواری پایه های جنبش توحیدی اسلام از کمک و راهنمایی به حکومت نیز دریغ نورزید. در این باره **طه حسین** مورخ مصری می نویسد:

" این نکته را تأکید می کنم که علی (ع) با این دو خلیفه بیعت کرد و خالصانه با ایشان دوستی ورزید و در هر کجا که مشورت او نیازمند بود رأی خود را به آنها گفت " (الفتنه الکبری).

مشاوره های علی به خلفا در زمینه های سیاسی، نظامی، اقتصادی، اجتماعی، قضایی و عقیدتی صورت می گرفت، و هدف از این کمکها و راهنماییها نیز تحکیم بنیان های جامعه نوین، جلوگیری از پیدایش انحرافات و بدعتها، و نیز اثبات تواناییها و شایستگی های خود در رهبری به مردم بود.

علی در نامه ای که به مردم مصر در هنگامه زمامداری اش می نویسد، به **ضرورت** و **انگیزه** این همکاریها نیز اشاره دارد:

" ... سوگند بخدا هرگز باور نداشتم و به خاطرم نمی گذشت که عرب پس از آن حضرت خلافت را از خاندان او به دیگری واگذارد و نه آنکه پس از او آنرا از من باز دارد. و مرا به رنج نیافکند مگر شتافتن (گروهی از) **مردم بر**

فلان (ابوبکر) **که با او بیعت کنند. پس دست** (از بیعت) **باز داشتم تا اینکه دیدم** (گروهی از) **مردم به** (شرک جاهلی) **بازگشت کرده و از اسلام روی بر تافتند می خواستند دین محمد (ص) را بر اندازند. ترسیدم اگر بیاری اسلام و مسلمانان نروم رخنه یا ویرانی در آن ببینم که اندوه آن بر من بزرگتر از فوت شدن حکومت بر شما باشد... پس در میان آن رویدادهای تلخ و ناگوار برخاستم تا اینکه جلو باطل گرفته شد** (خطر ارتجاع) **از بین رفت و دین آرام گرفته** (از لرزش) **باز ایستاد "** (نهج البلاغه، نامه ۶۲).

علی مرزهای تضاد و وحدت خود با حاکمیت جدید را چنان اصولی و منطقی ترسیم کرد که از هر گونه شائبه فرصت طلبی، سازشکاری، خودبینی و جاه طلبی به دور و تنها بر بنیاد **واقع بینی** و **حق جویی** استوار گشته بود...

نخستین فتنه ارتجاعی را ابوسفیان، پرچمدار شرک جاهلی، برانگیخت که با هوشیاری علی آرام گرفت. وی با خشم می گفت:.. ابوبکر را چه به حکومت! چه شده که اینکار به پست ترین طایفه قریش رسیده. این فتنه را جز خون فرو نخواهد نشاند! سپس به سراغ عباس بن عبدالمطلب رفته، او را با خود همراه کرده و با جمعی نزد علی می رود. وی با خشم به علی تشر می زند که: چرا تحمّل خواری و ذلت می کنی؟! دستت را بده تا با تو بیعت کنم و مدینه را در دفاع از حق تو بر علیه این مرد تمیمی (ابوبکر) از پیاده و سواره پر کنم... (۳۴). اما علی که هوشیارتر و خردمند تر از آن بود که فریفته سخنان پرشور ابوسفیان شده و از شناخت انگیزه و هدف 'پنهان' او باز بماند، با همان قاطعیت **حق جویانه** و بیمانند خود گفت:

ای ابوسفیان چقدر کینه تو به اسلام طولانی گشت... برو مرا به سواره و پیاده تو نیازی نیست، و با این برخورد اصولی، علی از پیشرفت و تبدیل یک چالش سیاسی در میان مسلمانان به جنگی که در آن لشکریان ابوسفیان میانداری کنند جلو گرفت و آتش فتنه ای را که هدفش نابودی دستاوردهای بعثت توحیدی محمد (ص) و فروپاشی جامعه نوبنیاد اسلامی بود، اینگونه فرو نشاند. حکومت ابوبکر با آنکه با روشهای نادرستی بر سر کار آمده بود و از دید علی و پیروانش شایستگی رهبری جامعه اسلامی و تداوم رسالت توحیدی پیامبر را نداشت، ولی در بسیاری از امور سنّت پیامبر را پاس می داشت و دستاوردهای بعثت توحیدی را نگاهبان بود. بنابراین علی در تنظیم رابطه با حکومت جدید، 'وحدت' و همکاری اصولی را بر 'تضاد' و قهر خشونت بار و آشتی ناپذیر برتری داد، بویژه آنکه **زمینه های عینی** و **شرایط ذهنی** را نیز برای یک **قیام حق طلبانه** آماده نمی دید. 'قیام' در این وضعیت دشوار بدون چشم انداز پیروزی می توانست شیرازه جامعه نوبنیاد اسلامی را به آسانی از هم بپاشد، چرا که افزون بر فتنه های ارتجاعی از درون، خطر تهاجم امپراتوریهای توسعه طلب ایران (ساسانی) و روم نیز احساس می شد. پرچم اسلام و حیات مسلمین در دستان کسانی بود که از انگیزه ها، دیدگاهها و رفتارهای ناحق نیز تهی نبودند... و اینچنین بود که امام علی "خوار در چشم" و "استخوان در گلو"

سکوت تاریخی خود را برای حفظ وحدت جامعه اسلامی آغاز کرد. علی (ع) برای استواری آئین نوین و جلوگیری از بازگشت جاهلیت و اشرافیت به ضرورت وحدت با "شیخین" رسیده بود، بی آنکه از اصول اعتقادی خود چشم پوشی کرده و روش سیاسی آنها را تأیید نماید. علی "شیخین" را از نظر سیاسی، اجتماعی و عقیدتی از ارتجاع و اشرافیت جدا کرده بود، چنانچه بعدها در مقام زمامدار مسلمین نیز (آنگاه که معاویه سرکرده اشراف اموی در نامه خود کوشیده بود با زنده کردن خاطره سقیفه و بیعت ناخواسته علی، یاغیگری و سرپیچی خود از حکومت قانونی را توجیه کند)، بررسی رویداد سقیفه و ارزیابی گرایشهای سیاسی درون مسلمین را اساساً خارج از صلاحیّت و اندازه معاویه دانسته و **ماهیت استبدادی** او را اینچنین روشن می سازد:

" ... گمان کردی که بهترین مردم در اسلام فلان و فلان (ابوبکر و عمر) **هستند. پس چیزی را یادآوری کردی که نه درستی اش برای تو سودی دارد و نه نادرستی اش زیانی** (مسئله اساساً به تو و فرقه اشراف اموی ربطی ندارد)**. و چه کار است ترا با بهتر و کهتر و فرادست و فرودست بودن، و چه کار است آزادشدگان و فرزندان آنها** (۳۵) **را با ارزشیابی و سنجش میان مهاجرین نخستین و درجه بندی و طبقه بندی آنها؟ ... و گفتی که مرا مانند شتری که چوب در بینی اش کرده به زور می کشند، کشیدند تا** (با شیخین) **بیعت کنم. بخدا سوگند خواسته ای نکوهش کنی ستایش نموده ای، خواسته ای رسوا سازی ولی رسوا شدی** (زیرا با این گفتار ناخواسته ستمدیدگی مرا و کاربرد زور از سوی شیخین را آشکار ساخته ای، و با حمایت از زورمداری و بیعت گرفتن اجباری خود را رسوا ساخته ای)**، و مسلمان را هر گاه در دینش شک و در یقین و باورش دودلی راه نیابد، چه ایراد که ستمکشیده باشد... "** (نهج البلاغه، نامه ۲۸).

علی همچنین در راه صفین، پس از پاسخ به یکی از یاران که پرسیده بود: چگونه قومتان شما را از جانشینی بازداشتند با اینکه شما به این مقام سزاوارترید، گفت:

" ... رها کن داستان آن تاراج را که پیرامون آن فریاد برآورده شد (و اکنون موضوع سپری شده است) **و بیا بشنو ادعای بزرگ را در پسر ابوسفیان که به تحقیق روزگار پس از گریاندن مرا به خنده آورد** (اگر ادعای شیخین و روش استبدادی آنها دردناک و گریه دار بود ادعای این یکی بر خلافت پیغمبر از فرط ناسزاواری و ناچسبی انسان را به خنده می اندازد)**. و سوگند بخدا که دیگر هیچ شگفتی باقی نمانده است چرا که ادعا چنان سترگ است که هرگونه شگفتی را می زداید، کژی و ناراستی را بسیار می گرداند "** (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۱).

علی بر خلاف رسم همیشه جاری در میان سیاستمداران سنتی، که 'وحدت' را تنها بر مدار رهبری و سروری **خود** می خواهند (۳۶)، نه تنها چنین خواسته ای ندارد بلکه بی هیچ چشمداشت سیاسی و تنها برای یاری به استحکام جامعه و آئین انقلابی نوین با شیخین هم پیمان می شود. مبارزه سیاسی برای دستیابی به حاکمیت در جامعه ای که بتازگی از یک 'بعثت' (و یا یک 'انقلاب') پیروزمندانه بیرون

آمده است و 'نظم نوین' هنوز برقرار نشده است، هرگز نباید به بهای نابودی دستاوردهای جنبش مردم تمام شده و زمینه شکست و نابودی 'بعثت' (و یا 'انقلاب') را فراهم آورده به بازگشت نظام ارتجاعی پیشین بیانجامد، هر چند فرآیندهای سیاسی غالب هم بگونه ای شایسته و بایسته پیش نروند. یک **رهبر ذیصلاح** باید بتواند مرزهای **تضاد** و **وحدت** خود با حاکمیت جدید پس از انقلاب، که هر چند **ناشایست** ولی بواسطه دارا بودن **پایگاه اجتماعی** از **مشروعیت سیاسی نسبی** برخوردار است، را بگونه ای اصولی: **واقع بینانه** و **حق جویانه** ترسیم نماید که نه تنها خطر بازگشت نظام گذشته در پی ستیزه های درونی در میان نیروهای مردمی و سست شدن پایه های انقلاب از میان برود، بلکه دستاوردهای جنبش انقلابی مردم نیز حفظ و تثبیت شده و راه پیگیری آرمانهای انقلابی هموار گردد. برای کامیابی در این راه، راهبردها و روشهای مبارزه سیاسی برای دستیابی به حاکمیت می باید از گرایشهای **فرا مردمی** (اراده گرایی، ماجراجویی و قیم مآبی) و **فرصت طلبی** (از هر دو نوع "راست" و "چپ") تهی بوده و بر بنیاد نگرش **علمی – جامعه شناختی** (مردم را مبنای تحوّلات سیاسی و اجتماعی دانستن) تعیین شود (۳۷).

علی در مقام زمامداری نیز بر **وحدت اصولی** تأکید داشت، چنانچه پس از صفین و بهنگام جمع آوری نیرو برای پایان دادن به طغیان معاویه در شامات، بسوی "خوارج" نیز دست وحدت دراز کرد که آنها رد کردند و بر دشمنی خود با علی پای فشردند. خوارج مسبّب اصلی شکست در جنگ صفین بودند و با وجود روشن شدن حقایق، همچنان بر جزمیّات و توّهمات خویش پافشاری می کردند و یک آن از مبارزه با علی و تکفیر او و پیروانش غافل نبودند. با این همه از آنجا که از **توده مردم** برخاسته بودند، علی آنها را **حق طلبانی** می دانست که در راه دستیابی به حق دچار **اشتباه** شده اند. با همین سنجش و ارزیابی بود که در سازماندهی دوباره نیروی رزمنده برای پیکار با استبداد و اشرافیت اموی، خوارج را نیز به 'وحدت' با پیروان خود و همکاری در این نبرد سرنوشت ساز فرا خواند. **ابن اثیر** و **طبری** می نویسند:

" چون خوارج از کوفه بیرون شدند (بسوی نهروان رفتند) یاران علی نزد او آمده مجدداً بیعت کردند... علی خطبه ای ایراد کرد... **بدانید که این دو مرد** (ابوموسی و عمروعاص) **... چیزی را که قرآن نابود کرده بود، جان دادند و دوباره زنده داشتند و هر کدامشان بیرون از هدایت خدا تابع هوس خویش شدند و بدون حجّت و برهان و برخلاف سنت و ایمان حکم دادند و خود نیز در حکم خویش اختلاف پیدا کردند... پس جهاد را کمر بندید و آماده هماهنگی با کاروان مجاهدین شوید و انشاالله روز دوشنبه در واحدهایتان گرد آیید** ". سپس به خوارج نوشت: " **... بدانید که این دو مرد که شما آنها را داور کرده و به حکم آنها تن داده بودید، مخالفت کتاب خدا کردند و بدون هدایت خدا تابع هوسهای خویش شدند و مطابق سنت عمل نکردند... وقتی این نامه من به شما رسید بیایید که بسوی دشمن خویش و دشمن شما** (دشمن مشترک) **می رویم و ما به همان تصمیم نخستین باقی**

هستیم. والسلام ".

در اینجا نیز، همچون شرایط پس از پیامبر، وحدت صفوف مسلمانان عدالتخواه و حق طلب در برابر استبداد و اشرافیت فرقه اموی مطرح بود، فرقه ای که هر چند مانند رئیس پیشین خود ابوسفیان دیگر قصد نابودی آئین نوین توحیدی را نداشت، ولی به گفته امام علی **" پوستین اسلام را وارونه پوشیده بود "** و **" شیر دنیا را بوسیله دین می دوشید ".** علی چنان به وحدت حق جویان و عدالتخواهان در مبارزه با ستمگران و زورمداران پایبند بود که پس از جنگ نهروان نیز به یارانش سفارش می کند که **" پس از من با خوارج نجنگید، زیرا کسی که در طلب حق برخاسته ولی** (در شناخت حق) **اشتباه کرده است مانند کسی** (معاویه) **نیست که خواهان باطل بوده و به آن دست یافته است "** (نهج البلاغه، خطبه ۶۰).

شورای عمر

ابوبکر با اینکه علی را "وارث علم پیامبر" (ابن اعثم کوفی) می شناخت و "حق علی را می دانست" (بلاذری)، در پایان کار اما عمر را به جانشینی خود منصوب کرد**!** و عمر نیز پس از ضربت خوردن از فیروز، شورایی شش نفره برگزید تا از میان خود یکی را به جانشینی برگمارد. سخنان و رفتار عمر به هنگام گزینش و به کار گماری این "شورا" بگونه ای سر در گم و چند پهلوست که بتواند انگیزه و خواسته واقعی خود را در پوشش بیطرفی بپوشاند**!** وی از یکسو بر شایستگی علی گواهی می دهد که "اگر علی رهبر شود شما مردم را به راه استوار می برد" ولی در پاسخ به ابن عباس و پسرش عبدالله که می پرسند چرا علی را جانشین نمی کنی، می گوید: "حیف که علی اندکی شوخی می کند"**!** یا اینکه "من مسئولیت تعیین خلیفه را... نمی توانم به گردن بگیرم"**!**

<u>چیدمان و برنامه کار شورای انتصابی عمر اساساً برای پیروزی عثمان و شکست علی تنظیم گشته بود</u> (۳۸). با این همه برای تثبیت حکومت وی فرمان می دهد که هر کس مخالفت ورزد کشته گردد**!** (و بنا بر سفارش عمر جلسات "شورا" در شرایطی برگزار شد که غلام عمر با شمشیری آویخته بالای سر آنها ایستاده بود**!**)

ولی عمر برای اینکه مسئولیت سیاستهای **قابل پیش بینی** عثمان را نیز به گردن نگیرد، سالوسانه به عثمان می گوید:

" ترا بخدا سوگند می دهم که اگر خلیفه شدی بنی امیه را بر گردن مردم سوار نکن"**!**

سپس این سیاستمدار دو دوزه باز به اعضای "شورا" رهنمود می دهد که: اگر توافق نکنید معاویه بر شما در کار خلافت پیشدستی کرده چیره می شود**!** (و بدین ترتیب او را نیز غیر مستقیم به دعوی خلافت تشویق می کند**!** شیخین خود فرمانروایی شام را به معاویه بخشیده بودند و عمر نیز شاهد بود که معاویه در شام پایه های استبداد و اشرافیت اموی را استوار می کند و خود نیز با اشاراتی چون

"این پسر ابوسفیان پادشاه عرب است" او را تشویق کرده بود). افزون بر آن تحلیل روانشناختی که پیشتر آمد، سخنان و رفتار های ناهمساز و پنهانکاری های عمر یک علت سیاسی نیز داشت. وی می خواست که یا علی هرگز به رهبری و زمامداری مسلمین نرسد، و یا در صورت رسیدن به این مقام چنان درگیر طغیان و سرکشی امویان قدرتمند گردد که در اجرای برنامه های عدالتخواهانه اش ناکام بماند و لذا "رویه شیخین" در برابر سیاست حق جویانه علی ناستوده و انحرافی جلوه گر نشود (مرد نامتناهی، نوشته حسن صدر).

باری، عبدالرحمن بن عوف رئیس شورای دستپخت عمر با بازی سیاسی ماهرانه ای حق علی را پایمال و عثمان را به خلافت رساند: وی نخست به علی پیشنهاد خلافت می دهد به شرطی که "بر طبق کتاب خدا، سنت رسول و رویه شیخین" رفتار کند. وی نیک می دانست که علی "رویه شیخین" را نخواهد پذیرفت و علیرغم برچسبهای ناچسبی که نثارش می کردند، حاضر نیست راهبردها و روشهای حق مدارانه مبارزه سیاسی خود را قربانی دستیابی به خلافت سازد. حکومتی که بهر هزینه و ترتیبی بدست می آید، با اصول راهنمای سیاست حق مدار علی سازگاری نداشت. پیش بینی عبدالرحمن درست از آب در آمد و علی بیدرنگ و با قاطعیت پاسخ داد:

" بر کتاب خدا و سنت رسول آری ولی بر رویه شیخین نه! من از خود رویه ای دارم ".

رئیس شورا پس از قول گرفتن از علی که در صورت رسیدن خلافت به دیگری با او ستیز نخواهد کرد، همان سخنان را به عثمان می گوید، و عثمان با شکسته نفسی آنرا می پذیرد و عبدالرحمن هم او را دعا می کند! علی نیز به عبدالرحمن می گوید:

" این اولین بار نیست که علیه ما دسیسه کاری و دسته بندی می کنید و بر ضد ما هم پیمان می شوید " (۳۹).

جالب آنکه در جریان گفتگوها در "شورا"، یکی از اعضاء (سعد بن ابی وقاص) باز با حسد و کینه ادعای خنده دار حریص بودن علی در خلافت را مطرح می کند! در این باره علی می گوید:

" گوینده ای بمن گفت: ای پسر ابوطالب تو به خلافت آزمندی! گفتم: سوگند بخدا شما (مشایخ صحابه) **آزمندتر** (و از شایستگی به این مقام) **دورتر هستید، و من از ویژگیهای آن برخوردارتر و** (به شایستگی) **نزدیکترم، و حق خود را می خواهم که شما میان من و آن جدایی انداخته هر بار مرا از آن باز می دارید. پس چون در میان حاضرین برهان خود را در گوش او فرو کردم، بیدار گشت و حیران بر جای ماند، چندانکه ندانست پاسخ مرا چه بگوید! "** (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۱).

یکی از نتایج منفی شورای دستچین شده عمر آن بود که طلحه و زبیر نیز که پیشتر از حق علی حمایت کرده بودند (۴۰)، در آن شورا خود را همردیف وی پنداشتند که این **بلند پروازی سیاسی** آنها را بعداً به تدارک نخستین جنگ علیه حکومت انقلابی علی برانگیخت (حسن صدر). در آنروز نیز علی پیامدهای سیاسی شورای عمر را چنین پیش بینی کرده بود:

" ... سخنم را بشنوید و آنچه می گویم را به یاد بسپارید. بزودی از پس امروز امر خلافت را می بینید که شمشیرها برای آن کشیده شده و پیمانها شکسته گردد، تا جاییکه برخی از شما پیشوای گمراهان شده و برخی پیرو نادانان می گردند " (از خطبه ۱۳۹ نهج البلاغه).

اما هنوز جامعه آمادگی خیزش برای انقلاب در 'سیاست سنتی اسلام حاکم' و هم پیمانی با سیاست حق مدار علی را نداشت و هنگامه مخالفت آشکار با دستگاه حکومتی برای علی فرا نرسیده بود. پس علی به کسانیکه برای بار سوم او را از حق رهبری خلق باز داشتند، چنین می گوید:

" شما می دانید که من برای جانشینی پیامبر از هر کس شایسته تر و سزاوارترم، و سوگند بخدا راه مسالمت می جویم مادام که امور مسلمانان بسامان باشد و مادام که در حکومت دیگری جز بر من بر کسی ستم نرود (و این پرهیزگاری و شکیبایی من) **از جهت پاداش این کار** (نزد خدا و خلق) **است و برای آنکه به زرق و برق ریاستی که میدان رقابت شما** (شیوخ قوم) **است دل نسپرده ام "** (خطبه ۷۳ نهج البلاغه).

و براستی هم در شورای عمر روشن گردید که چه کسانی آزمند **فرمانروایی بر خلق** اند و چه کسی مشتاق **هدایت بر حق خلق**. اما مسالمت جویی سیاسی علی با خلفا هیچگاه **نا مشروط** و **نا محدود** نبوده است چرا که در اندیشه و رفتار سیاسی علی **واقع بینی** با **آرمانخواهی** و **حق جویی** پیوندی ناگسستنی دارد. چنین است که علی زندگی مردم در آسایش و امنیت و عدالت را شرط ادامه روش آشتی جویانه خویش با حکومتگران قرار می دهد. در روش مبارزه سیاسی علی، اطاعت بی قید و شرط از "قانون" حکومتی و خاموشی در برابر حق کشی، زورگویی و بیعدالتی جایی ندارد؛ کما اینکه علی علیرغم حکم خلیفه مبنی بر عدم مشایعت ابوذر، مروان را به خشم و تندی کنار زد، ابوذر را دیدار کرد و بر درستی راه و آرمان او گواهی داد (۴۱). وی در برابر اعتراض عثمان نیز گفت:

" مگر هر چه دستور بدهی و طاعت خدا و حق به خلاف آن باشد دستور ترا اطاعت می کنیم؟ بخدا اطاعت نمی کنیم " (مسعودی، یعقوبی و ...).

علی همچنین مانع اجرای حکم عثمان در باره تبعید عمار یاسر به ربذه شد و هنگامی که عثمان با خودکامگی تمام در یک سخنرانی گفت: " از این اموال هر اندازه نیاز داشته باشیم بر می داریم گر چه برخی مخالف باشند "، علی با صدای بلند گفت: **" از این کارت جلوگیری خواهد شد و نمی گذاریم به آنها دست دراز کنی "**. این نمونه ها گواهند که سالها پیش از آنکه مردم خشمگین از کوفه و بصره و مصر بیرون آمده در کنار دروازه مدینه اردو بزنند، علی و پیشتازان 'حق' به اعتراض برخاسته و دست اندر کار **زمینه سازی اجتماعی قیام** بوده اند.

علی و انقلاب عدالتخواهانه مردم

چنانچه در بخش پنجم این نوشتار به تفصیل بیان گردید، حکومت عثمان با ستمها و تبعیضات گسترده

قومی – قبیله ای و طبقاتی همراه شد و استبداد و اشرافیت افسار گسیخته به ناخشنودی و واکنش خشم آلود مردم در سراسر سرزمینهای پهناور اسلامی انجامید. علی زبان و بیان مطالبات بر حق و عادلانه مردم گردید و با عثمان به گفتگو پرداخت. ولی عثمان که اسیر قوم و خویش بازی و زورمداری و ثروت اندوزی گشته بود، ناتوانتر از آن می نمود که به وعده هایی که می دهد وفا کند. سرانجام ناراضیان به ستوه آمده و از همه سو بجانب مدینه سرازیر گشتند. آنان خانه عثمان را محاصره کردند و خواسته های عاجل خود را که شامل عزل فرمانداران ستمگر و مستبد اموی، تعیین فرمانداران با نظر مردم، پایان دادن به غارت اموال عمومی و نظایر آن بود، پیش روی خلیفه نهادند. مردم باز هم علی را نماینده کرده به دفاع از حقوق خود نزد عثمان گسیل داشتند (۴۲). علی سخنان بسیار هشدار دهنده ای به عثمان می گوید، از جمله:

" مردم پشت سر من اجتماع کرده اند و با من در باره تو به گفتگو پرداخته اند. بخدا سوگند نمی دانم به تو چه بگویم و چیزی نمی دانم که تو آنرا ندانی (خودت می دانی که چرا مردم شوریده اند) **و نمی توانم ترا به کاری راه نمایم که آن راه را نشناسی** (می دانی حقوق مردم چگونه ادا می شود و عدالت از چه راهی بدست می آید)... **پس برای خدا جان خود را بپای. چه بخدا سوگند نابینایی تو از سر کوری و نادانی تو از سر بیسوادی نیست، حال آنکه راه** (حق و عدالت) **روشن و آشکار است ".**

عثمان چنان در **زورمداری** ناچیز گشته بود که نه **اندیشه** ای و نه **اراده** ای در ورای آن برایش باقی مانده بود، و این از خود بیگانگی البته درد بی درمان همه فرمانروایان خودکامه تاریخ بوده است. علی به عثمان گوشزد می کند که **" بدترین موجود روی زمین پیشوای ستمگری است که خود گمراه است و دیگران را نیز گمراه می کند "**. وی همچنین از قدرت فزاینده معاویه در حکومت عثمان، که از دلایل اصلی خشم و خروش مردم بوده است، سخن می گوید:

" معاویه بی آنکه به تو بگوید کارها را فیصله می دهد و تو به این امر آگاهی. او به مردم می گوید کارهایی را که می کنم به فرمان عثمان است. این اخبار به تو می رسد و همه را به تو می گویند اما به معاویه... خشم نمی گیری".

عثمان به علی قول می دهد که اگر آرامش مردم را تضمین کند، به خواسته های آنها رسیدگی خواهد کرد. ولی عثمان از فرصتهایی که اینگونه بدست می آورد، جز برای کاربست ترفندی دیگر و کارآمد تر برای سرکوب مردم و ماندن بر سر 'قدرت' بهره نمی گرفت... در اینجا باید یادآور شد که جدای از علی و مردم حق جو و عدالتخواه، برخی عناصر **فرصت طلب** نیز بودند که در انتظار کشته شدن عثمان بدست شورشیان و برآورده شدن آرزوهای سیاسی خویش بسر می بردند: عایشه، طلحه، زبیر و عمرو عاص خود را در ظاهر با خواسته های مردم شورشی همراه نشان داده و مردم را با کمکهای مالی خود به قتل وی بر می انگیختند (۴۳). معاویه نیز می خواست با کشته شدن عثمان بعنوان "صاحب خون" بپا خیزد و به آرزوی دیرینه خود یعنی "خلافت پیامبر"! دست یابد! آرزوی

سیاسی معاویه را عثمان نیز دانسته و بوی گوشزد کرده بود (۴۴). عمروعاص کینه عثمان را پس از عزل از فرمانداری مصر در دل داشت. عایشه هم که خلافت را برای طلحه یا زبیر می خواست، مردم را به قتل عثمان تشویق میکرد. اشرافیت فرصت طلب "مسلمان" بر این اندیشه بود که با کشته شدن عثمان و سوار شدن بر موج انقلاب توده ها جنبش عدالتخواهی را مهار کند، به آرزوهای سیاسی خویش دست یازد و تداوم سیاست سنتی اسلام حاکم را تضمین نماید. اما چون در **موج سواری** ناکام گشت، خون عثمان را بر گردن علی بار کرد و خونخواهی "خلیفه شهید" را بهانه تمرّد از حکومت انقلابی علی، که می دانست در عدالت مطلق او جایی برای برتری جویی و غارت و ستمگری نیست، قرار داد. اما موضع علی بهنگام جنبش مردم از هرگونه **فرصت طلبی** و **سازشکاری** به دور بود. علی بی آنکه بر سر حقوق مردم و خواسته های عادلانه آنها کوتاه آمده و با عثمان به سازش برسد، می کوشید او را به پذیرش خواسته های مردم وادار سازد. همزمان مراقبت بسیار داشت که عثمان کشته نگردد تا جاییکه خود گفت: **" آنقدر از جان عثمان دفاع کردم که ترسیدم گناهکار شوم "** (از خطبه ۲۴۰) (۴۵). اما همانگونه که حکومتهای استبدادی به هنگام بروز جنبشهای مردمی رهبران مخالف را مقصّر می دانند و نه بیدادگریهای خویش را، عثمان نیز جنبش مردم را به گردن علی می انداخت! (۴۶). وی هنگامی که دید گرایش انقلابیون به علی است، از علی خواست مدینه را ترک گوید تا به خیال خود مردم آرام گیرند! و علی هم برای اینکه به این زورگوی **توّهم زده** ثابت کند مقصّر خود اوست و نه کس دیگر، خواسته عثمان را پذیرفت و از محل دور شد! ولی پس از آن عثمان بر جان خود ترسید و علی را فرا خواند! (۴۷). علی که پند و اندرزش در عثمان اثر نکرده بود، در باره او گفت:

" عثمان نمی خواهد هیچکس او را نصیحت کند. خویشاوندان نابکار و یاران فریبکار برگزیده است، و هیچیک از آنان نیست مگر که بر طایفه ای حکومت کنند و از آنان خراج بستانند و به مصرف خود برسانند و مردم آن دیار را به خواری و مذلّت کشانند " (دایره المعارف شیعی).

یکی از این یاران پلید مروان بن حکم شاه مهره اشراف اموی و مشاور خاص عثمان بود که از خانه عثمان بیرون آمده و به مردم پرخاش کرد:

" برای چه کاری فراهم آمده اید؟ گویی به چپاول آمده اید! رویتان زشت باد. آمده اید و می خواهید حکومت ما را از دستمان بیرون آورید؟ از اینجا دور شوید... به خانه های خود بازگردید. بخدا سوگند چیزی را که در دست داریم از دست نمی نهیم و شکست نمی خوریم ".

سخنان مروان آتش زنه ای بود که شعله قیام را تیزتر کرد. مردم حلقه محاصره را تنگتر کرده و عثمان را بین "مرگ" و "کناره گیری" مخیّر گرداندند. عثمان کس پی علی فرستاد که اینبار علی بدلیل سخنان پست مروان و اینکه عثمان هیچگاه به وعده هایی که می داد نیز وفا نمی کرد، از آمدن

خودداری کرد و گفت: **" بدان که من به آنجا باز نمی گردم "...**

سرانجام قیام مردم با کشتن عثمان، و نه کناره گیری او، به پیروزی رسید. مردم پس از پیروزی، مشتاقانه بسوی علی حرکت کردند تا با او بیعت کنند. علی که با هجوم گسترده مردم روبرو گشته بود، در آرامش و خرد، و بی آنکه احساسی و هیجان زده گردد، نخست خواست بداند که مردم تا چه اندازه آمادگی پذیرش سختیهای راه انقلاب را دارند. دگرگون کردن بنیانهای جامعه طبقاتی و پیروزی آرمان قسط و عدالت، و نیز پی ریزی ستون پایه هایی 'نوین' برای سیاست اسلامی، تنها نیازمند **رهبری شایسته** و **برنامه انقلابی** نیست، بلکه **ایستادگی** مردم بر آرمانهای سیاسی و اجتماعی انقلاب و **پشتیبانی** آگاهانه آنان از رهبری را هم لازم دارد. علی بخوبی آزموده بود که انحرافات سالیان گذشته، بویژه در دوره عثمان، در انگیزه ها و رفتار مسلمانان تغییرات کیفی ناخوشایندی ایجاد کرده است و بسیاری از آنها را کم و بیش به مصلحت اندیشی، سود جویی، فرصت طلبی، سطحی نگری، ناشکیبایی، سستت عنصری و پیمان شکنی ... سوق داده است. گرایشهای نامبرده می توانند در روند پیشرفت انقلاب عدالتخواهانه مردم و به آزمون کشاندن 'سیاست حق مدار' مسئله ساز و مشکل افزا باشند. بی شک صبر ۲۵ ساله علی در امید به پیدایی چنین جنبشی بود، ولی تحوّلات گذشته تضادهای بغرنجی پدید آورده بود که پیگیری آرمان 'عدالت اجتماعی' و روند 'نوین' رهبری سیاسی را بسی دشوار ساخته بود. روشن نبود کسانی که بر علیه استبداد و بیعدالتی برخاسته اند تا کجا آماده پرداخت هزینه برای تحقق آرمانهای سیاسی و اجتماعی خود هستند، و حتی تا کجا به این آرمانها و پیامدهای راهی که برگزیده اند شناخت دارند. از اینرو علی با **صداقت** تمام، بی آنکه نشانی از مسئولیت گریزی و یا بازار گرمی در دل و اندیشه اش یافت شود، به مردم مشتاق می گوید:

" دست از من برداشته دیگری را بجویید (وگرنه بدانید که) **من و شما به پیشواز کاری می رویم که آنرا چهره ها و رنگهای گوناگون است، نه دلها** (ی لرزان) را **بر آن ایستادگی است و نه خردها** (ی سست) **را بر آن پابرجایی. آفاق را ابر سیاه** (ستم و انحراف) **فرا گرفته و راه روشن** (حق جویی) **تیره و تار گشته است. بدانید که اگر من دعوت شما را بپذیرم بر پایه دانش خود رفتار خواهم کرد** (نه بر پایه اندیشه و روش خلفای پیشین) **و به سخنان یاوه گویان و سرزنش کنندگان** (که مرا به سازش با ستمگران بخوانند) **گوش نمی دهم. اما اگر مرا رها کنید** (دیگری را برگزینند) **مانند یکی از شما هستم و شاید سخن و فرمان کسی را که شما او را بر امور خویش زمامدار می کنید بهتر گوش داده و پیروی کنم. پس برای شما رایزن باشم بهتر است تا زمامدار "** (خطبه ۹۱ نهج البلاغه).

علی سرانجام با پافشاری مردم مبارز و یاران وفادارش، و بنا بر انگیزه های اعتقادی و آرمانهای بلند انسانی اش رهبری انقلاب عدالتخواهانه مردم را پذیرفت. علی، چنانچه در پایان خطبه مشهور شقشقیه آمده است، پذیرش رهبری انقلاب مردم را مشروط به تحقق این دو امر دانسته است: یکی هجوم انبوه

مردم و پافشاری آنها برای رهبری او، که "حجّت" را بر او تمام کرد، و دیگری " پیمان خدا با دانشمندان که بر سیری ستمگر و گرسنگی ستمدیده آرام نگیرند ". و بدینگونه علی که پیامبر در غدیر خم او را **جانشین اصلح** خود شناسانده بود، پس از ۲۵ سال تنها خلیفه ای هم گشت که براستی با "اجماع امّت" و "شورای مسلمین" بر سر کار آمد!

ویژگی های مبارزه سیاسی علی

چنانچه گذشت، راهبردها و روشهای سیاسی – مبارزاتی امام علی، از هر گونه شتابزدگی، خود بینی ، رفتارهای نسنجیده و نا بخردانه، غوغا سالاری و شورآفرینی های کور، ابهام و ناپیگیری، دنباله روی از گرایشهای خود بخودی (نا آگاهانه) در جامعه، سازشکاری، راست روی و چپ روی... به دور، و در برابر بر **حق جویی، شکیبایی، خردورزی، شفافیّت** و **میانه روی** استوار بوده است. اما برای برافراشتن ستون پایه های 'نوین' مبارزه سیاسی، نخست باید به **ضرورت رویکرد سیاسی** باور داشت:

۱. طرد 'تنزّه طلبی' سیاسی: شکیبایی ۲۵ ساله علی، چنانچه دیدیم، هرگز به معنی **بی تفاوتی** و **بیطرفی** در نبرد میان 'حق' و 'باطل' و خاموشی در برابر حق کشی، زورگویی و بیعدالتی، که محتوای 'تنزّه طلبی' سیاسی است، نبوده است. انگیزه این تنزّه طلبی در ظاهر **شکاکی گری** (عدم توانایی در شناخت 'حق' و 'باطل')، ترس از موضعگیری "نادرست" و شراکت در "گناه"، و بنابراین حفظ "ایمان"! و "تقوا"! عنوان شده است. اما این گرایش ریشه در پدیده هایی چون **قشری گری، جزم اندیشی** و **عافیت جویی** دارد که خود از پیامدهای رهبریهای ناشایست و انحرافات مسلمین از آموزه های قرآنی و سنت پویای پیامبر بوده است. تنزّه طلبان مصادیق 'حق' و 'باطل' را تنها در 'کفر' و 'ایمان' مردم جستجو می کردند، آنهم با درکی کاملا سطحی، شکلی و بی محتوا از این دو مقوله (۴۸). اندیشه و خرد آنها ناتوان از تطبیق 'حق' و 'باطل' بر تضادهای سیاسی و اجتماعی درون مسلمین بود، و از آنجا که اینان به **معیارهای عینی** برای سنجش و ارزیابی نیروهای درون جامعه اسلامی نرسیده بودند، پیدایش تضادهای سیاسی و اجتماعی (که ویژگی همه جوامع طبقاتی تاریخ بوده است) را به "بروز فتنه" تعبیر کرده و هر گونه موضعگیری به سود یا زیان این و آن را تحریم می کردند. سنگ بنای اندیشه و باور تنزّه طلبان این بود که "بهنگام بروز فتنه، پیاده بهتر از سواره و نشسته بهتر از ایستاده است". پایه فلسفی تنزه طلبی بر امکان سازش 'حق' و 'باطل'، و یا گزیدن راهی در میانه این دو می باشد حال آنکه فلسفه حق جویی بر عدم امکان سازگاری 'حق' و 'باطل'، و پیروزی 'باطل' در صورت سازش و بیطرفی و میانه گزینی قرار دارد. از میان چهره های سرشناس

این گرایش می توان ابوموسی اشعری را نام برد. وی نماینده تحمیلی خوارج به علی در داستان معروف حکمیّت است که شرح آن در بخش دوم این نوشتار آمده است. ابوموسی بهنگام انقلاب عدالتخواهانه مردم و بیعت با علی فرماندار کوفه بود و کوشید مردم را از پیوستن به علی در جنگ جمل، که جنگ با "امّ المؤمنین عایشه" بود، باز دارد و به نشستن در خانه ترغیب کند. چون این خبر به علی رسید، نامه ای بسوی او روانه کرد:

" ... پس هر گاه پیک من نزد تو آمد دامن به کمر زن، بند کمر محکم ببند و از سوراخت بیرون بیا، و آنها که با تو هستند را بخوان و برانگیز. پس اگر (راه و روش ما را) **بر حق دیدی بپذیر و اگر (همچنان) دودل ماندی** (و راه حق را نیافتی) **از ما دور شو. و <u>سوگند بخدا هر جا باشی ترا می آورند و رها نمی کنند تا اینکه شیره و کره ات و گداخته و ناگداخته ات با هم آمیخته گردد</u>** (روزگار بیطرفی ترا به هیچ گرفته به موضعگیری و جهت یابی وادارت کرده و به درد و رنج آن گرفتارت می سازد. در جهان 'سیاست' امکان بیطرفی پایدار نیست و هر چند تو بخواهی بیطرف بمانی دیگران نمی گذارند) **و تا اینکه فرصت نشستن نیافته از پیش رویت همان اندازه بترسی که از پشت سرت** (فرمول "پیاده بهتر از سواره و نشسته بهتر از ایستاده" جز در ذهنیت خام تو عملی نیست) **"** (نامه ۶۳ نهج البلاغه).

ابوموسی که می خواست نه با علی باشد و نه با دشمنانش، سرانجام نماینده سیاسی خوارج گشت و بازیچه دست عمروعاص در عزل علی از زمامداری مسلمین و ابقای معاویه بر حکومت شام! کمبود بینشی و نبود معیارها و ملاکهای اجتماعی در سنجش و ارزیابی نیروهای سیاسی، در رفتار و گفتار عبدالله بن عمر، سعد بن ابی وقاص، حارث بن حوط ... نیز نمایان بود. حارث پیش از آغاز جنگ جمل نزد علی آمد و گفت: آیا بمن گمان می بری که می پندارم اصحاب جمل بر گمراهی هستند؟ (درک ماهیت ناحق آنها که القاب پر طمطراق "صحابی" و "امّ المؤمنین" را یدک می کشیدند، از مغز جزم اندیش و ذهن ناپویای او دور بود). علی بوی گفت:

" ای حارث تو به پایین خود نظر انداختی (کوته بین و سطحی نگر هستی) **و به بلندای امور نگاه نکردی** (دور اندیش و ژرف نگر نبوده ای) **پس حیران و سرگردان ماندی! <u>تو حق را نشناختی تا اهلش را بشناسی، و باطل را هم نشناختی تا پیروش را بشناسی</u>** ('حق' و 'باطل' دارای معیارهایی 'بیرون' از افراد هستند که باید شناخته گردند تا بر آن پایه بتوان پیروان هر یک را شناسایی کرد). حارث که توان درک سخنان حکیمانه امام علی را نداشت، گفت: من با سعید بن مالک و عبدالله بن عمر کناره گرفته به گوشه ای می روم. اما علی نتیجه نهایی این 'تنزّه طلبی' را بزیان 'حق' و بسود 'باطل' می داند: **سعید و عبدالله بن عمر حق را یاری نکردند و باطل را بخود واگذاشتند** (نهج البلاغه، سخن ۲۵۴).

سعد بن ابی وقاص نیز با این سخن که "بمن شمشیری سخنگو عطا کن که میان حق و باطل فرق گذارد"! از بیعت با علی خودداری کرد، چند گوسفند خرید و به بیابان رفت تا مبادا ناچار از

موضعگیری شود! عبداالله بن عمر نیز با علی بیعت نکرد، به مکه رفت، و از موضعگیری بسود یا بزیان علی نیز پرهیز داشت. وی که عمری دراز یافت، در هیچیک از رویدادهای تعیین کننده و حوادث تند تاریخ اسلام: جمل، صفین، نهروان، ساباط مدائن، کربلا و... شرکت نجست، و به گوشه نشینی و عافیت جویی خویش ادامه داد. عبدالله ابن عمر حتی بسیار کوشید امام حسین را هم به راه و روش خود "هدایت" کند! پس از مرگ یزید و انتقال حکومت اموی به مروانیان، مکه پایگاه مقاومت عبدالله بن زبیر شده بود. عبد الملک بن مروان، حجّاج بن یوسف خونخوار مشهور را روانه سرکوب ابن زبیر کرد. حجّاج بر دشمن خویش چیره گشت و ابن زبیر را بر درختی آویزان کرد. پس از پیروزی حجّاج، عبدالله بن عمر سرانجام اصل راهنمای خود را زیر پا نهاد و از سوراخ تاریخی خود بیرون خزید تا در سن پیری رویکرد سیاسی را بیازماید! اما 'تنزّه طلبان' هیچگاه بزیان زور و ستم کاری نمی کنند. عبدالله بن عمر شبانه به سراغ حجّاج رفت و گفت: دستت را بده تا برای عبدالملک با تو بیعت کنم که رسولخدا فرمود کسیکه بمیرد و امام زمان خود را نشناسد مانند مردم عصر جاهلی مرده است!! پس حجّاج که سرگرم خوردن و نوشیدن بود، پایش را دراز کرد و گفت: بگیر پایم را و بیعت کن زیرا دستم به کار مشغول است! فرزند عمر گفت: مرا ریشخند می کنی؟ حجّاج گفت: ای احمق قبیله عدی با علی بیعت نکردی و امروز چنین می گویی؟ آیا علی امام زمان تو نبود؟ سوگند بخدا برای فرمایش پیغمبر نزد من نیامدی بلکه از ترس این درخت که ابن زبیر بر آن آویخته آمدی.

۲. معیارهای روشن و عام در جانشینی پیغمبر: رقیبان سیاسی علی برای دستیابی به حکومت، از همان روشها و شگردهای معمول در سیاست رایج سنتی، که **اخلاق** را فدای **قدرت** می کند، سود جستند. در حالیکه علی در مباحثه با ابوعبیده جراح معیارهای خود برای جانشینی و رهبری را بروشنی بیان میدارد و بر ارزشهایی چون علم به قرآن و سنن نبوی، کاردانی و دانش مدیریت، حق جویی و عدالتخواهی انگشت می گذارد، "پیمان سه گانه" یا همان "مشایخ صحابه" دارای معیارهای **ناهمساز** و ناتمامی هستند که برای مقابله با رقیبان گوناگون سیاسی، آنها را به فراخور هر کدام بصورت **جداگانه**، **گزینشی** و **ناپیگیر**، و گاه در پیوند **صوری** با هم، به کار می گیرند. آنها در برخوردهای گوناگون هر بار یکی از معیارها را پیش می کشند و با هر یک از رقیبان استدلال متفاوت و جداگانه ای دارند. شیوه برخورد یک بام و دو هوا و نادیده گرفتن اعتبار عمومی حقوق و معیارهای سیاسی، در براهین چند پهلو و ناتمام آنان بخوبی به چشم می خورد. آنها در برخورد با علی به منطق عشیره ای متوسّل شده و نزدیکی او با پیغمبر را مانع رهبری وی می دانند، بر "صحابه بودن" به عنوان معیار جایگزین پای فشرده و ضمناً با توجه به جوانی علی بر "ریش سفیدی" نیز انگشت می گذارند تا برهان را بر علی تمام کنند! علی اما در مجادله با ابوعبیده نشان می

دهد که معیار "ریش سفیدی" در تضاد با سنت پیغمبر است. در باره معیار "صحابه بودن" نیز می گوید:

" ای شگفتا آیا جانشینی پیامبر به صحابه بودن می رسد اما به صحابه بودن و نزدیک بودن (به پیامبر) نمی رسد؟! " (یعنی که معیار شما را من هم دارم اما معیاری هم دارم که شما ندارید. پس جای شگفتی است که کسی با شرایط ناقص به خلافت برسد و دیگری با شرایط بهتر از حق جانشینی محروم گردد – نهج البلاغه، سخن ۱۸۱).

اما "مشایخ صحابه" در برخورد با انصار و نامزد آنها، بر "نزدیک بودن" به پیامبر (که در دیدگاه آنها نیز جز به معنی قوم و خویشی نبود) برهان می آورند چرا که در برخورد با انصار معیارهای "صحابه بودن" و "ریش سفیدی" دیگر فاقد کارآیی منطقی می بود و لذا تکیه بر معیار "سودمند" دیگری ضروری می نمود! نامزد انصار از صحابه پیامبر بشمار می رفت و همچون علی نیز "جوانی سی ساله" نبود. علی بعدها در نامه ای سستی و کژی معیارهای سیاسی "مشایخ صحابه" را چنین نمایاند:

" و چون مهاجرین بر انصار در روز سقیفه بر خویشاوندی و نزدیکی به رسولخدا استدلال کردند بر ایشان پیروز گشتند. پس اگر پیروزی در این کار به نزدیکی و خویشاوندی رسولخدا اثبات گردد، حق (جانشینی پیامبر) **از آن ماست نه شما** (چون در خویشی و نزدیکی من بر شما برتری دارم) **و اگر پیروزی** (سیاسی) **از راهی بجز خویشی و نزدیکی محقق می شود** (مثلا "صحابه بودن")، **انصار بر دعوی خویش باقی اند** (چون شما از آنها برتر نیستید)**... "** (نهج البلاغه، نامه ۲۸).

علی باز در باره معیارها و دعاوی ناهمساز و ناپیگیر "مشایخ صحابه" می گوید:

" اگر تو (ابوبکر) **به سبب شورا و اجماع امّت زمام امور مردم را بدست گرفتی، پس چگونه به آن** (شورا و اجماع) **رسیدی که یاران رأی و اندیشه** (در سقیفه) **حاضر نبودند، و اگر به نزدیکی و خویشاوندی** (با پیامبر) **بر دیگر مدعیان و مبارزان** (راه دستیابی به حاکمیت) **چیرگی و برتری یافتی، پس دیگری** (علی) **به پیغمبر نزدیکتر** (و برای جانشینی) **سزاوارتر است "** (نهج البلاغه، کلام ۱۸۱).

همچنین سعد بن عباده نامزد انصار وقتی استدلال ناتمام شیخین را در سقیفه با استناد به حدیث ساختگی "الامّه من قریش" شنید، گفت: اگر حق (خلافت) با قریش است علی بر همه مقدّم است (تاریخ مفصل اسلام، ص ۱۰۰). در باره ناپیگیری در معیار "ریش سفیدی" نیز گویند ابو قحافه پدر ابوبکر به پیک وی گفت که اگر خلافت به سن است من از ابوبکر مسن تر هستم (۴۹).

۳. زمینه سازی، برنامه ریزی و تدارک 'عمل': علی با ایمان و انگیزه، پایدار و پیگیر، ولی آرام و شکیبا (بدون لاف و گزاف و هرگونه جنجال و هیاهو و شورآفرینی بی پایه)، به ارزیابی نیروهای

سیاسی، تدارک و زمینه سازی 'عمل نهایی' می پردازد. وی تفاوت کیفی خود را با جناح سیاسی موسوم به "جمل" در این زمینه چنین بیان می کند:

" چون رعد خروشیدند و چون برق درخشیده از جای در آمدند، و با این جوش و خروش به هنگام کارزار ناتوان و ترسان بودند. ولی ما نمی خروشیم و نمی ترسانیم تا هنگام عمل فرا رسد، و تا باران نباریم سیل جاری نمی کنیم " (نهج البلاغه، خطبه ۹).

جنبشی که از شناخت، برنامه ریزی، انگیزه و پشتکار بی بهره باشد، بی ریشه و ناپایدار است و سرانجامی جز شکست و رسوایی نخواهد داشت. در این میان جنجال و غوغا، و لاف و گزاف نیز نمی تواند از سرانجام غم انگیز چنین جنبشی پیشگیری کند. پیامد جوش و خروش میان تهی نیز همانا فزونی درد و رنج مردم و ایست اسفبار در پیگیری خواسته ها و آرمانهای آنهاست. کشته غوغا سالاران را تنها دشمنان مردم درو می کنند. آری! بدون ریزش پیوسته باران، سیل جاری نمی گردد و در آسمان بی ابر نیز نمی توان رعد و برق براه انداخت! اما زمینه سازی اجتماعی، سازماندهی نیروی با انگیزه و تدارک 'قیام'، حرکت رهبری با مردم و در میان مردم را لازم دارد:

۴. حرکت با مردم و در میان مردم: امام علی در ضرورت پیوند با مردم و سازماندهی مبارزه مردمی، و نیز پیامد ناگوار **تکروی** و حرکت جدا از مردم می گوید:

" ... دست خدا بر سر جماعت (توده مردم) **است. از گروه گرایی و پراکندگی** (بریدن از مردم) **بپرهیزید زیرا تکروها سهم شیطان اند بدانسان که گوسفندان بریده از رمه سهم گرگهای بیابان می شوند... "** (خطبه ۱۲۷).

در تاریخ، **اراده خدا** از رهگذر مبارزات مردمی و جنبشهای اجتماعی محقق می گردد. تکروی و بریدن از مردم نیز، فرد مبارز را در چنگال **شیطان** (زورمندان و گردنکشان) گرفتار می سازد. به همین جهت بود که علی (ع) بدلیل کمبود **نیرو** و پایگاه اجتماعی لازم از **قیام** برای بازستانی **حق** خویش خودداری کرد و در **انتظار** کسب پشتیبانی مردمی **صبر** پیشه کرد. علی رنج 'صبر' بر انحراف را بر پیامدهای رنجبارتر تکروی و قیام زود هنگام ترجیح داد (۵۰). اما طرد تکروی، اراده گرایی، ماجراجویی، عمل بی پشتوانه، و تأکید بر حرکت با مردم و در میان مردم، به معنی دست شستن از رهبری خلق و تن دادن به گرایشهای خود بخودی (نا آگاهانه) در جامعه نیست.

۵. پایداری بر اصول و شکیبایی انقلابی در مرحله آماده سازی جامعه برای تحوّل سیاسی: زمینه سازی اجتماعی 'انقلاب' همچنین نیازمند فعالیت **بیدارکننده، برانگیزاننده** و **رشد دهنده** است. **واقع بینی** و درک شرایط هرگز به معنی **سازشکاری** و دست کشیدن از حق جویی و آرمان خواهی نیست. بنابراین هنگامی که علی با واقع بینی و درک عمیق شرایط سیاسی و اجتماعی (ضرورت وحدت با

"مشایخ صحابه" برای استقرار کیش توحید و جلوگیری از بازگشت جاهلیت، کمبود نیرو و پایگاه اجتماعی لازم برای قیام حق طلبانه، و "رضایت" تدریجی اکثریت مسلمانان به حکومت ابوبکر که بدان 'مشروعیت سیاسی' می بخشید) با ابوبکر بیعت می کند، ولی از مواضع حق جویانه خویش دست نمی کشد و بر حقانیت سیاسی و ایدئولوژیکی حکومت مهر تأیید نمی زند. هم پیمانی علی بی شک **مشروط** بوده است. ادامه خودداری از بیعت با ابوبکر، علی را در شرایط مبارزه آشکار سیاسی با حکومت قرار می داد، مبارزه ای که علی آنرا **زود هنگام** و ناگزیر **زیانبار** ارزیابی کرده بود. در فلسفه سیاسی علی، 'اکثریت داشتن' الزاماً به معنی بر 'حق' بودن نیست (۵۱) چرا که گرایش اکثریت مردم می تواند نادرست باشد، ولی از سوی دیگر 'حق جویان' نیز مجاز به کوشش در براندازی حکومتی که اکثریت مردم آنرا پذیرفته اند نمی باشند. در جوامع سنتی معمولاً اکثریت مردم زمامداران محافظه کار را ترجیح میدهند. به رسمیت شناختن حکومت آنان توسط رهبران سیاسی عدالتخواه و پیشرو، نباید به دوری گزیدن آنان از اندیشه های نو و ترقیخواهانه، و تصدیق محافظه کاری بیانجامد. باید جامعه را برای پذیرش رهبری شایسته و سامانه اجتماعی مبتنی بر قسط و عدالت **آگاه** و **آماده** ساخت. ولی آماده سازی جامعه برای دگرگونی بنیادی نیازمند شکیبایی انقلابی است که در توان ایدئولوژیکی هر کسی هم نیست، و تاریخ گواهی می دهد که بسیاری از این رهبران عدالتخواه و تحوّل گرا ظرفیت تحمّل رنجهای مبارزه درازمدت را نداشته و با انحراف از اصول مردمگرایانه مبارزه سیاسی به **راست روی** (سازش با 'قدرت حاکم') و یا **چپ روی** (پیکار قهرآمیز بی پشتوانه) و **وابستگی** به قدرتهای بیگانه غلطیده اند. گوهر درونی و اصالت انگیزه های رهبران سیاسی حق مدار، در 'پایداری بر اصول' و 'شکیبایی انقلابی' در مرحله آماده سازی جامعه نمایان می گردد. علی ۲۵ سال "خار در چشم و استخوان در گلو" شکیبایی ورزید و بر اصول خویش پایدار ماند تا جامعه برای پذیرش رهبری سیاسی او و برنامه دگرگونسازی اجتماعی اش آماده گردد! انگیزه های این شکیبایی و پایداری اصولی را علی چنین بیان می دارد:

برای ما حقی است (حق رهبری)، **پس اگر آنرا به ما بدهند بگیریم، و اگر دریغ کردند بر ترک اشتران سوار شویم و برانیم هر چند این شبروی دراز باشد** (آماده ایم درد و رنج یک راه سخت طولانی در دل تاریکی و نا آگاهی مردمان را صبورانه تحمل کنیم تا آنگاه که جامعه آماده و پذیرای رهبری ما گردد، نهج البلاغه، سخن ۲۱). احتمال بسیاری است که علی این سخن را پس از شبه کودتای سقیفه و هنگام بیان راهبرد سیاسی خویش بر زبان جاری کرده باشد. شبروی در پشت شتران نیز از آنرو مثال رنج و سختی 'راه' شده است که در گذشته اسیر را بر پشت شتر می نشاندند که بسی رنج آور بود ولی تا رسیدن به 'مقصد' باید تحمل میکرد. علی در خطبه **شقشقیه** نیز برای نمایاندن شکوه و بزرگی شکیبایی خویش بر این درد و رنج (۵۲)، شرایط خود را به کسی مانند کرده است که باید "خار در

چشم و استخوان در گلو" صبر پیشه کند.

علی پس از رد پیشنهاد ابوسفیان و عباس، اصول پایه های 'نوین' مبارزه سیاسی برای دستیابی به حاکمیت را به مردم می آموزاند:

" **ای مردم امواج فتنه ها را با کشتیهای نجات و رستگاری شکافته از آنها گذر کنید** (آشوبها و دسیسه هایی که در پی نابودی دستاوردهای جنبش توحیدی اند را تحت هدایت پیشوایان حق شناخته و به سلامت از آنها عبور کنید) **و از راه ستیزه جویی** (با حکومت ابوبکر) **گام بیرون نهید و تاجهای سروری و بزرگی را از سر بر زمین گذارید** (قیام در چنین شرایطی کسانی را سزد که به درد خود بزرگ بینی و جاه طلبی دچارند). **پیروز و رستگار کسی است که با بال و پر** (یار و یاور) **قیام کند، و یا** (چون پایگاه و پشتیبان ندارد) **مسالمت جوید و آسودگی گزیند** (تا زمینه قیام فراهم گردد. قیام بدون پایگاه و پشتیبان) **همچون آب گندیده بدبو و لقمه ای است گلوگیر (زیرا) آنکه میوه را نه در هنگام رسیدنش بچیند مانند کسی است که در زمین دیگری کشت کند** (که دستاورد آن برای دارنده زمین خواهد بود. قیام نابهنگام، بی پشوانه و بر فراز خواست و گرایش غالب مردم نیز بزیان حق جویان و بسود دشمنان مردم تمام خواهد شد).

اما مسلمانان آن عصر، که نتوانسته بودند اصول پایه های نوین مبارزه سیاسی علی را درک کنند، از 'راست' و 'چپ' به علی برچسب می زدند:

پس اگر سخنی بگویم (حق خود را یادآور شوم) **می گویند که آزمند فرمانروایی است** (چنانکه عمر می گفت) **و اگر خاموش نشسته سخنی نگویم** (از پرخاش و قیام خودداری کنم) **می گویند از مرگ می هراسد. چه دور است از من که پس از آن همه پیشینه درخشان در رزم و جانبازی از مرگ بترسم و حال آنکه سوگند بخدا انس پسر ابوطالب به مرگ بیشتر است از انس کودک نوزاد به پستان مادرش** (پس خاموشی من از روی ترس نیست) **بلکه برای آنستکه فرو رفته ام در علمی که** (از شما) **پنهان است و اگر آنرا آشکار نمایم** (پیامدهای قیام نابهنگام را بشناسانم) **هر آینه لرزان می شوید بسان لرزش ریسمان رها گشته در چاه ژرف** (۵۳) **"** (خطبه ۵ نهج البلاغه).

اما شکیبایی انقلابی و توحیدی علی بیشتر از آن بود که داوریها و ارزیابیهای نادرست دیگران وی را از راه و روشی که ضامن بقای کیش توحید و جنبش حق جویانه و عدالتخواهانه می دانست، باز دارد.

بخش پایانی این نوشتار را با خطبه معروف **شقشقیه**، که تفسیر پویشها و رویدادهای سیاسی پس از پیامبر، ارزیابی بینش و رفتار رهبران سیاسی، و نیز فشرده راهبردها و روشهای نوین امام علی در مبارزه سیاسی است، به پایان می برم:

" **آگاه باشید. سوگند بخدا که فلان** (ابوبکر) **جامه خلافت را بر تن کرد با آنکه نیک می دانست که**

جایگاه من در آن (از جهت شایستگی) **مانند استوانه دو سنگ آسیاست.** (چرا که من) **چون کوه بلندی هستم که** (دانش و حکمت) **سیل آسا از ستیغ آن سرازیر است و پرنده ای را توان پرواز بر فراز آن نیست. پس** (چون آزمندان پیشی جستند) **جامه خلافت را رها و از آن رخ بر تافتم. در کار خود اندیشیدم که آیا بدون دست** (یار و یاور) **بتازم** (و حق خود بستانم) **یا آنکه بر فضای تیره و تاری شکیبایی ورزم که پیران را فرسوده و جوانان را پیر می سازد و مؤمن چندان رنج می برد تا پروردگارش را دیدار کند. دیدم صبر کردن از نشانه های خردمندی است. پس صبر کردم در حالیکه خار در چشم و استخوان در گلو داشتم. میراث خود را تاراج رفته می دیدم. تا آنکه اولی راه خود را به پایان رسانده خلافت را پس از خود به آغوش فلان** (عمر) **انداخت... جای بسی شگفتی است که بهنگام زندگی می خواست از مقام خلافت کناره گیرد (۵۴) ولی چند روز از عمرش مانده پیمان خلافت را برای دیگری بست (۵۵). این دو** ('قدرت' جوی هم پیمان) **خلافت را مانند دو پستان شتر میان خود قسمت کردند، دوشیدند و نوشیدند.** (اما عمر) **خلافت را به راهی ناهموار انداخت که** (برای مردم) **پر آسیب بود و رنج افزا، گفتگوها درشتناک بود و برخوردها خشن، و با همه اینها لغزشها** (ی عمر) **فراوان بود و پوزش خواهی** (او نیز ناگزیر) **بسیار (۵۶). پس زمامدار** (عمر) **همچون سوار بر شتر سرکش نافرمان بود که اگر مهارش را سخت بکشد، بینی شتر پاره می شود و اگر مهار را سست کرده وانهد، سرنگون شده و نابود گردد (۵۷). پس سوگند بخدا مردم در زمان او گرفتار خطا و بد خویی و بی ثباتی گشته و از راه حق جدا گردیدند. پس من در این مدت دراز** (ده سال و نیم) **با دلی پر از درد و اندوه شکیبایی ورزیدم تا آنکه او هم راه خود را پیمود** (و پیش از مرگ) **امر خلافت را در گروهی قرار داد که مرا هم یکی از آنها پنداشته بود (۵۸). پس پناه بر خدا از شورایی که تشکیل شد. آخر کی و کجا در برتری من نسبت به آن اوّلی** (ابوبکر) **جای تردیدی بود که اینک با چنین کسانی** (اعضای شورای عمر) **همردیف شده ام. ولیکن** (برای پرهیز از مخالفت) **در فراز و نشیب پرواز** (گفت و شنودها) **با آنان همراهی کردم. پس مردی از آنها را حسادت و کینه انگیزه شد که دست از حق بشوید** (سعد بن ابی وقاص)**، و دیگری را پیوند دامادی** (با عثمان) **سبب دوری از من گردید** (عبدالرحمن بن عوف)**، و همچنین** (کسان و) **چیزهای دیگری که زشت است بر زبان آورده شوند.** (یکی برید و یکی دوخت) **تا سوّمین کس از این گروه** (عثمان) **با شکمی برآمده برخاست، در حالیکه اندیشه اش از خوردن و بیرون دادن فراتر نمی رفت. با خویشان پدری اش** (بنی امیه) **همدست شده و با همان اشتهایی که اشتران گیاهان بهاری را نشخوار می کنند، مال خدا** (اموال خلق) **را خوردند. تا اینکه باز شد ریسمان تابیده او** (دستش رو شد و پایه های حکومتش سست گردید)**، رفتارش او را به کشتن داد و شکمبارگی او را بر زمین زد** (استبداد و غارت اموال عمومی، مردم ستمدیده را به قیام و سرنگونی حکومت او برانگیخت)**. پس** (از این رخداد) **هیچ**

چیزی مرا به سختی نیانداخت مگر اینکه انبوه مردم مانند موی گردن کفتار به دورم ریخته از همه جانب بسویم هجوم آوردند (که مرا زمامدار خویش گردانند) **بطوریکه از فشار جمعیت حسن و حسین زیر دست و پا رفتند و ردای من از هر دو سو پاره شد. مردم چون رمه گرداگرد مرا گرفته بودند. اما همینکه برای کار** (پیگیری آرمانهای انقلاب) **بپا خواستم، گروهی پیمان مرا شکستند و گروهی از راه و روش من بیرون رفتند و برخی با قسط و عدالت در آویختند. گویی اینان** (قاسطین و ناکثین و مارقین) **سخن خداوند را نشنیده بودند که " سرای بازپسین را ویژه کسانی ساخته ایم که در زمین برتری نجویند و راه تبهکاری نپویند، و سرانجام نیکو از آن پرهیزگاران است ".** آری **بخدا سوگند همه اینان این سخن را شنیده و دریافته بودند ولی دنیا** (ثروت و قدرت) **در نزدشان آراسته گشته و زر و زیور فریبشان داده بود. آگاه باشید سوگند به آن خدایی که میان دانه را شکافت و جان را آفرید، اگر حاضر نمی شدند آن جمعیت انبوه** (برای پیمان بستن با من) **و یاری نمی دادند که حجّت بر من تمام شود، و نبود پیمانی که خدا از دانشمندان گرفته که بر سیری ستمگر و گرسنگی ستمدیده آرام نگیرند، هر آینه افسار شتر خلافت را بر کوهان آن می انداختم** (تا نزد دیگری برود) **و آب می دادم پایان خلافت را به کاسه نخستین آن** (از خلافت برای همیشه چشم پوشی می کردم). **به تحقیق دانسته اید که دنیای شما** (قدرت و ثروت) **نزد من پست تر است از عطسه بزی ".**

سخنان برانگیزاننده و روشنگرانه امام علی که به اینجا رسید مردی از بادیه نشینان عراق بپا خواست و نامه ای بوی داد. علی از سخنوری باز ایستاد و به خواندن آن پرداخت... و توفان ایمان و اندیشه اینگونه آرام گرفت! ابن عباس که بسیار خواهان ادامه این بازنگری بود، گفت ای امیرالمؤمنین ای کاش از آنجاییکه ختم کردی دنبال می کردی. علی گفت: هیهات ای پسر عباس. شقشقه شتری بود، نوایی کرد و باز ایستاد!... اما علی در سخنانی که هرگز به پایان نرسید، ستون پایه های 'نوین' مبارزه سیاسی را بر افراشت!

پایان

پانوشته های بخش هفتم

۱- در این نوشتار، چنانچه خوانندگان تاکنون دانسته اند، میان 'قدرت' و 'حکومت' تفاوت گذاشته شده است. 'حکومت' اصولاً نهادی است اجتماعی با کارکردی ضروری (ساماندهی اقتصاد و عمران، فرهنگ، ارتش، دادگستری و بهداشت و درمان...) که هم می تواند در شکل یک 'قدرت' نهادینه شده ابزار **برتری جویی** و **ستمگری** بر مردم گردد، و هم می تواند از برتری جویی و ستمگری اجتماعی تهی گشته و در برابر توده مردم پاسخگو باشد. گرایشهای گوناگون سیاست سنتی در جستجوی تسخیر حکومتی هستند که در 'زورمداری' از کارکرد بایسته اش بیگانه شده است (قدرت). بدلیل دیرینگی و پایایی سیاست سنتی، حکومتها کمابیش با 'قدرت' (زور) آمیخته اند. در بینش 'نوین' سیاسی، **زورمداری** جای خود را به **حق مداری** می دهد و نهاد حکومت بدینگونه کارکرد بایسته و شایسته خود را در ساماندهی عادلانه و حقوق محور امور اجتماعی باز می یابد.

۲- در تعیین نسبت **حق** و **واقعیت** نخست باید دانست که امور واقع بر دو گونه اند: **ناپایدار** و **پایدار**. واقعیت های ناپایدار آنهایند که در یک ساختار سیاسی – فرهنگی و اقتصادی – اجتماعی **معیّن** پدیدار می گردند، جریان می یابند و با فروپاشی و نابودی آن نیز از میان می روند. این روندها، قوانین و نظامهای **خاص** یک جامعه در یک برهه از تاریخ هستند (پدر شاهی، پادشاهی، دولت دینی، حکومت بیگانه و ...). واقعیتهای پایدار هم آنهایند که در تغییر و تحولات ساختاری جوامع، موجودیت خود را، هر چند در اشکال متفاوت، حفظ می کنند و استمرار می یابند. اینها را می توان قوانین و سنتهای **ایستای** تاریخ نامید (حاکمیت **زر** و **زور** و **تزویر** در جوامع که در گذر تاریخ تنها تغییر شکل داده اند). بنا بر این واقعیتهای ناپایدار شکل و صورت بندی خاصی از واقعیتهای پایدار هستند. **حق خاص** (حق کار و انتخاب همسر برای زنان، حق آزادی بیان، حق ملی و...) در برخورد با واقعیتهای ناپایدار شناخته و در دستگاههای گوناگون نظری و ارزشی یا **مرام** ها منعکس می گردند. **حق عام** (آگاهی، آزادی، شورا، خود رهبری، برابری و...) نیز در برخورد با واقعیتهای پایدار و جاری در بستر 'زمان' و 'مکان' شناخته شده و در سامانه ای منسجم از اصول و ارزشها در مرامهای توحیدی تاریخ به انسان ارائه شده اند... و آنگاه که **حق** شناخته شد و انسانها به پیگیری آن برخاستند، امور **واقع** دستخوش **تغییر** می گردند. بنابراین، نگرش علمی یا واقع بینی برای بازشناسی و پیگیری حقوق و ارزشها (عام و خاص) یک **شرط** ضروری است. واقع بینی در پیوند با حق جویی، انسان را از تسلیم شدن به امور واقع (روابط مبتنی بر زور و ستم و فریب) باز می دارد و پویایی وی را در نبرد مستمر با **جبر** های بازدارنده تا **قله آزادی** و **کمال** تضمین می کند. پیروان سیاست سنتی به واقعیتها نگاهی سطحی و جزمی دارند و لذا هرگز به اصول، ارزشها و حقوق بنیادی انسان که همچون امور

واقع **هستی** دارند باور نمی آورند: حافظان 'وضع موجود'، واقعیت های زود گذر را پایدار می پندارند و بر شکل خاص مناسبات قدرت پای می فشارند، و مخالفان زورمدار آنها هم در پی جایگزینی شکل دیگری از مناسبات قدرت هستند و سنتهای ایستای تاریخ را حقایقی مطلق و جاودانه می باورانند. و برای هر دو دسته، حق و آرمان واژه هایی "موهوم" و بی معنا هستند که رو به "نا کجا آباد" دارند! پس در مبارزه 'نوین' سیاسی برای دستیابی به حاکمیت باید **واقع بین** اما آرمانخواه و **جویای حق** بود. امور **واقع** (پایدار و ناپایدار) را باید شناخت اما از دریافت آنها باید فراتر رفت و ره به شناخت **حق** (عام و خاص) گشود و آنرا چون آرمانی فرا روی انسان نهاد.

۳- البته "مردم" ی که سیاست سنتی از آن نام می برد، کاملاً **خیالی** و **ذهن ساخته** است. در تحلیلها، بحثها و شعارهای گروههای رایج عرصه سیاست، واژه هایی چون **ملت، مردم، خلق** و نظایر آن به واقعیتهای عینی مشخص و تعریف شده شان برنمی گردند، بلکه **اسم مستعار** گروههای مربوطه اند! (به بخش نخست مراجعه کنید).

۴- سرمایه داری های پیشرفته صنعتی در غرب معمولاً با آراء و خواسته های مردم خود، جز در مواردی که شدیداً احساس خطر کنند، برخوردهای خشن و کودتا گونه نمی کنند و آنچه در بالا به آنها نیز تعمیم داده شد بیشتر بخاطر رفتار دوگانه آنها با اراده مردم در کشورهای توسعه نیافته است. سرمایه داری های توسعه طلب غربی در این کشورها منافع سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ویژه ای را دنبال می کنند که با رشد و **توسعه ملی** و طبعاً خواسته ها و حقوق مردم این کشورها ناسازگار می افتد. از این رو آنها سیستمی را که برای خود مناسب می دانند هرگز برای کشورهای توسعه نیافته پیشنهاد نمی کنند و بلکه در آنجا از مستبدان و خودکامگانی که منافع سرمایه داری غرب (و نه منافع مردم خویش) را دنبال می کنند، پشتیبانی بعمل می آورند.

۵- برای نمونه روندی که بنام "اسلام سیاسی" در جهان شناخته شده است، پیروزیهای سیاسی و رشد چشمگیر خود در سه دهه اخیر را مدیون پیوند **سیاست سنتی** با **مذهب سنتی** در مبانی و اصول بوده است که پرستش 'قدرت مطلقه' را برای مذهبیون سنتی از 'مقدّسات' گردانده است.

۶- در این باره سرنوشت سیاسی "سازمان مجاهدین خلق ایران" در مبارزه با رژیم "جمهوری اسلامی" بسی آموزنده و عبرت افزاست. مبارزه زود هنگام سازمان مجاهدین در سال ۶۰ برای براندازی قهرآمیز رژیم، در شرایطی که جامعه از آمادگی عینی و ذهنی برای چنین انقلابی بکلی دور بود، به نابودی و آوارگی بسیاری از نیروهای این سازمان انجامید. رهبری سازمان با خود محوری خاص خود می خواست نقش مبنایی 'مردم' در انقلاب و تاریخ سازی را هم برعهده بگیرد، و چون در این نبرد جدا از توده نتوانست پیشرفتی بدست آورد، به دیپلماسی "جلب" و "جذب" قدرتهای بیگانه روی آورد.

۷- رهبری سازمان مجاهدین کماکان از پذیرش اشتباهات و کجروی های خود سرباز می زند و به انتقاد کنندگان اصولی خویش انگ وابستگی به رژیم را می چسباند. گروههایی نیز که چوب بست استبداد دینی حاکم بر ایران شدند (حزب توده، فداییان اکثریت، جنبش مسلمانان مبارز و...) به نقدی بی ریشه و ضعیف از خود بسنده کرده و می پندارند با تهمت و تهاجم به مجاهدین می توانند بر نقش و مسئولیت خویش در آنچه روی داد پرده افکنند.

۸- علی همچنین بدلیل مبارزات درخشان، ارزشهای بی همتا و مقام معنوی برجسته اش در میان مسلمانان، نزدیکی به پیامبر و نیز سفارشها، ستایشها و توجهات خاص پیامبر بخود، جانشینی را حق خود می دانست و گمان نیز نمی برد که کسی اساساً طمعی در خلافت پیامبر بسته باشد.

۹- انصار گفتند ما هنگامی پیامبر را پشت و پناه گشتیم که خویشاوندان پیامبر (یعنی قریشیان) او را در مکه می آزردند، و ابوبکر گفت که مهاجرین نخستین کسانی بودند که به پیامبر گرویدند و عرب زیر بار حکومت غیر قریش نخواهد رفت. برخی از انصار پیشنهاد دادند که یک امیر از ما و یک امیر از شما، و این بگفته سعد بن عباده "نخستین سستی انصار" بود. ابوبکر گفت: ما باید امیر باشیم و شما رایزن. پس از انصار، مهاجرین نیز گرفتار اختلاف شدند ولی با ورود طایفه بنی اسلم از بیرون مدینه کفه مهاجرین سنگینتر شد و ابوبکر به امارت رسید. سعد آغازگر این کشمکش سیاسی بر سر 'قدرت' بود که "حق علی" را پایمال ساخت، و علی در این باره می گوید:

" نخستین کسی که مردم را بر ما گستاخ ساخت سعد بن عباده بود که دری را گشود که دیگری در آن وارد شد، و آتشی را برافروخت که شعله آن خود او را در میان گرفت و از پرتو آن دشمنانش برخوردار گشتند " (شرح نهج البلاغه).

۱۰- مورخین نوشته اند که عمر با گروهی به خانه تحصّن کنندگان هجوم آورد و گفت: اگر برای بیعت نیایید خانه را به آتش می کشم. علی به آنها گفت: من از شما به خلافت سزاوارترم، با شما بیعت نمی کنم. سزاوارتر است که شما با من بیعت کنید. مهاجمین وارد خانه شدند. فاطمه بیرون آمد و گفت: بخدا سوگند که یا بیرون می روید، و یا اینکه من موی سر خود را باز می کنم و به درگاه خدایتعالی می نالم ... مهاجمان شرم کرده برگشتند (طبری، ابن اثیر، یعقوبی، الغدیر، امام علی بن ابیطالب، تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران و اسلام).

۱۱- پیامبر برای مبارزه با فرهنگ قبیله ای اصولاً به جوانان توجه خاصی داشت و پس از فتح مکه نیز عتاب بن اسید که جوانی ۲۰ ساله اما پرهیزگار و روشنفکر بود را به فرمانداری مکه برگزید و او را بر بزرگان و شیوخ برتری داد.

۱۲- این روایت را سعید بن جبیر از قول ابن عباس نقل کرده است، و برخی از محققین این سخن را از آن عمر می دانند.

۱۳- با همین دیدگاه بود که عمر مسلمین را از فراگیری دانش بیگانگان و حتی ضبط احادیث پیامبر باز می داشت.

۱۴- در بررسی رویداد غدیر خم باید افزود که چون حکومت و رهبری بر پایه 'شورا'، 'اجماع' و 'بیعت آگاهانه و آزادانه مردم' با هیچگونه روش استبدادی سازگار نیست، پیامبر مردم را هرگز مجبور به پذیرش وصی خود نکرد وگرنه می توانست همچون بسیاری از فرمانروایان مستبد تاریخ پایه های حاکمیت علی را در زمان حیاتش چنان استوار گرداند که پس از وفاتش مقاومتی برای او موجود نباشد. پیامبر با معرفی علی تنها می خواست جانشین اصلح را به مردمی بشناساند که هنوز درک عمیقی از جهان بینی توحیدی، آرمانهای سیاسی و اجتماعی اسلام، و ناگزیر معیارهای شایستگی، نداشتند. پیامبر می خواست توده مسلمان را از تأثیر یکجانبه "پیران قوم" و شیوخ قبایل در امر جانشینی باز دارد و سرنوشت جنبش توحیدی را به دست گرایشهای خودبخودی موجود در جامعه نسپارد، نه اینکه با یک فرمان حکومت علی را به 'زور' بر مردم تحمیل نماید و آنرا نیز "انتصاب الهی" بنامد! زمامداری علی، و نیز دیگر پیشوایان شیعه، با همه توانمندیها و شایستگی هایشان، تنها هنگامی می توانست کارآمد باشد که پذیرش اجتماعی مسلمانان را نیز بدست آورده باشد. از این رو پیامبر به علی سفارش کرد که " **... اگر مردم ترا نخواستند بگذار به راهی که می خواهند بروند ...** ". از سوی دیگر دستپاچگی "پیران قوم" در سقیفه نیز، که به انتخاب شتابزده ابوبکر انجامید، اساساً برای جلوگیری از تأثیر سفارش پیامبر در باره جانشینی علی بر روی مردم در شرایط بازگشت آرامش و خرد به آنها بوده است.

۱۵- اندیشه و رفتار علی معیار جدایی 'حق' از 'باطل' بود، و در تاریخ اسلام نیز معیار شناسایی اسلام راستین از برداشتهای شرک آلود مطلق گرایانه، ارتجاعی و طبقاتی از اسلام بوده است.

۱۶- در جنگ نابرابر خندق، هنگامی که عمرو بن عبدود پهلوان نامدار جزیره العرب که می گفتند با "هزار سوار" برابری می کرد، هماورد خواست، جز علی جوان کسی را یارای پاسخ دادن نبود. آنگاه که علی برای نبرد با عمرو می شتافت، پیامبر گفت: " اینک تمامی **ایمان** به نبرد با تمامی **کفر** بیرون میرود ". علی حریف نیرومند خود را دلیرانه به خاک افکند، روحیه دشمن را شکست و امید به پیروزی را در مسلمانان برانگیخت! گویند خواهر عمرو در مقام سوگواری برادر، دلاوری علی را تنها مایه آرامش خود خواند و گفت اگر جز بدست این پهلوان جوان کشته شده بودی مادام العمر بر تو می گریستم (علی مرد نامتناهی، حسن صدر).

۱۷- گمان نمی رود "فتنه" ای که ابوبکر مدعی پیشگیری از آن بوده است بزرگتر از فتنه ای باشد که او با "قبول" خلافت در تاریخ اسلام پایه گذاری کرد.

۱۸- دکتر علی شریعتی از **کارلایل**، فیلسوف تاریخ، در ارزیابی این رویداد تاریخی نقل می کند که

این "دست کوچک" وقتی در آن "دست بزرگ" قرار گرفت مسیر تاریخ بشر را تغییر داد.

۱۹- **ابن ابی الحدید** از فضل بن عباس نقل می کند که: از پدرم پرسیدم رسولخدا (ص) کدامیک از پسرانش را بیشتر دوست می داشت؟ گفت: علی بن ابوطالب را، گفتم من ترا از پسران او می پرسم، گفت او را نسبت به پسرانش از همه بیشتر دوست داشت. ندیدم هیچ روزی علی از وقتی که کودک بود از آنحضرت جدا شود مگر زمانیکه برای خدیجه در سفر بود، ندیدم پدری را به پسرش مهربانتر از او به علی و نه پسری را برای پدرش فرمانبرتر از علی برای پیغمبر.

۲۰- روش سیاسی عمر این بود که مخالفان را **وادار** به بیعت کند. پس بسیاری با زور و فشار و تهدید وادار به بیعت شدند. علی را نیز به بند کشیده و برای بیعت با ابوبکر به مسجد بردند:

" عمر گفت دست از تو بر ندارم تا بیعت کنی خواه به اجبار یا رغبت ... علی گفت ای عمر تو از شیری که می دوشی سهمی خواهی داشت. امروز برای ابوبکر مقام را استوار می کنی که فردا برای خودت باشد. بدان که من هرگز بیعت نخواهم کرد و این حماسه ها بیجا می کنی... " (تاریخ مفصل اسلام، ص ۱۰۶).

سعد بن عباده، نامزد انصار، که از بیعت خودداری کرده و به حوران شام هجرت کرده بود، همانجا بفرمان شیخین کشته گشت و شایع کردند جنّی رجز خوانان او را با تیر از پای در آورده است! ابن ابی‌الحدید در "شرح نهج البلاغه" خویش با نیش و کنایه در این باره می نویسد:

کسی از شیطان الطاق (ابوجعفر کوفی که نزد شیعه به "مؤمن الطاق" و نزد اهل سنّت به "شیطان الطاق" معروف است!) پرسید چه چیزی علی (ع) را منع کرد که در باره خلافت با ابوبکر مخاصمه کند؟ گفت: ای برادر زاده، برای اینکه ترسید جنّ او را نیز بکشد! (تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران و اسلام، ص ۳۰).

<u>'بیعت اجباری' از زشت ترین بدعتهای شیخین است که پیامدهای دردناکی در تاریخ اسلام داشت.</u> آنگاه که **زور** جایگزین **آزادی** انسان در بیعت گردید، خشونت چسبیده به 'زور' نیز همگام با گسترش مقاومت مردم پیوسته شدّت و فزونی گرفت. پس <u>نیزه و شمشیر نیز کم کم جای بند و ریسمان را گرفت و در یکی از غم انگیزترین و دردناکترین فاز تکاملی خویش فاجعه کربلا را آفرید</u>! اگر علی را به بند می کشند تا 'بیعت' او را بگیرند، برای حسین شمشیر برهنه می کشند و او را میان 'مرگ' و 'بیعت' مخیّر می گردانند. 'زور' هم از سوی کسانی بکار برده شد که شایسته رهبری نیز نبودند، و این نیز شگفت انگیز نیست، چرا که در تاریخ سیاست همواره این ناشایسته ها بوده اند که از زور و فریب یاری گرفته اند. <u>شایسته ها هرگز خود را نیازمند کاربرد زور و فریب نمی بینند، و این نیز خود از دلایل شایستگی آنهاست</u>!

۲۱- براستی "اجماع امّت"! بر خلافت ابوبکر **چگونه** و با کدام **روش** حاصل گردید؟؟؟

۲۲- " چون ابوبکر بر اریکه خلافت استقرار یافت عمر گفت ای شیخ مردم بنده دنیا هستند و هر کجا مال و ثروتی باشد ناگزیر گروهی در آنجا جمع خواهند بود و امروز جز از راه علی کسی بر تو خللی نمی رساند... برای آنکه اطرافیان علی متفرّق شوند بهتر است فدک را از دست فاطمه بگیری تا کسی اطراف او نماند و خمس و فی را از اهل بیت بازدار که تهیدست شوند و مردم قهراً از اطراف آنها متفرّق گردند از خطر او در امان باشی. ابوبکر سخن عمر را پسندید و دستور داد خمس را از اهل بیت بازدارند... و فرستاد عمال فاطمه را از فدک بیرون کردند بعنوان آنکه پیامبر ارث نگذاشت " (تاریخ مفصّل اسلام، ص ۱۰۶).

آیا عمر و "شیوخ صحابه" خود اینگونه هوادار پیدا کرده بودند که مردم را همگی بنده دنیا می دانستند؟! شاید برخی از پیروان علی هم چندان خالص نبودند اما به یقین شخص عمر در پشتیبانی از ابوبکر و سرکوب مخالفان، نه به 'آخرت' که به 'دنیا' (حکومت بعدی) چشم دوخته بود. این "بندگان آخرت"! برای تسخیر قدرت و دست بدست گرداندن در میان خود نخست حدیث "الائمه من قریش" را جعل کردند و سپس حدیث "لا نورث ماترکنا" را، و آنگاه عمر در دوران خود ضبط احادیث نبوی را ممنوع ساخت!

۲۳- و براستی هم اگر دسیسه و سازش و شتابی در کار نبود، و توده مسلمان در **آرامش** و **آگاهی** اقدام به گزینش جانشین برای پیغمبر می کردند، جز علی گزینه ای نمی داشتند، و البته "شیخین" نیز می دانستند که اگر وا نهند باید آرزوهای سیاسی خود را به جهان دیگر برند!

۲۴- از شوخیهای تاریخ صدر اسلام آنستکه عمر، سعد ابی وقاص و هم پیمانان آنها علی را به "حرص در امارت" متهم می کردند! <u>در سیاست سنتی همواره معیارها و تطبیق ها وارونه بوده اند</u>. کسانی که پیش از وفات پیامبر سودای جانشینی او را در سر داشته و با مرگ او بلافاصله دست بکار می شوند "حریص" بشمار نمی روند ولی علی (ع) که نشان می دهد شتابی در مطالبه حق خود ندارد و تشییع جنازه پیغمبر را بدلایل انسانی در اولویت قرار می دهد، تنها بدلیل یاد آوری حق خود، "حریص" ارزیابی می شود!

۲۵- نقل قولها از کتاب "فاطمه فاطمه است" نوشته زنده یاد علی شریعتی.

۲۶- برای تحلیل دیدگاه عقاد و نیز مطالعه نامه استاد خروفه و دکتر کیالی به نویسنده الغدیر که حاوی اعترافات جالبی از سوی پژوهشگران منصف اهل سنت است، به کتاب مرد نامتناهی از حسن صدر صفحات ۲۱۹-۲۳۰ مراجعه کنید.

۲۷- در بخشهای پیشین دیدیم که چگونه اشرافیت شکست خورده جاهلی از پل "خلافت" گذشت و امتیازات گذشته خویش را زیر نام اسلام و در فرازی نوین بازسازی کرد.

۲۸- عمر به گفته علی <u>پیوسته اشتباه می کرد و پوزش می خواست</u>. وی از حل مسائل پیچیده سیاسی،

اجتماعی و اقتصادی ناتوان بود، در کار ریشه یابی اشتباهات و جبران آنها در می ماند و ناگزیر اشتباهات را تکرار می کرد! (به نقد سیاست اقتصادی عمر در بخش پنجم مراجعه شود).

۲۹- استدلال جریانی که در سقیفه به پیروزی رسید آن بود که پیامبر می خواسته جانشین او مردی از قریش باشد! و ادعا شد که "حکومت حق مهاجرین و مشورت حق انصار" است! پس پیامبر امر خطیر رهبری جامعه اسلامی را نه به "اجماع امّت" و "شورای مسلمین" که به "شورای قبیله قریش" وا گذار کرده بوده است!! جریان سیاسی "پیروز"، و نیز توجیه گران "مدرن" اسلام حاکم بر تاریخ، که برای اثبات خویش پیغمبر را به گرایش قومی، قبیله ای و نژادی متهم کرده و می کنند، هرگز به این پرسش پاسخ نداده اند که چگونه "دموکراسی"، "شورای مسلمین" و "اجماع امّت اسلام" با سیادت قبیله قریش بر عرب و عجم سازگار می نمود؟؟!!

۳۰- به بخش چهارم این نوشتار رجوع نمایید.

۳۱- این هم دلیلی دیگر بر اینکه "اهل بیت" پیغمبر بودن به پیوندهای خونی و نژادی نیست.

۳۲- تا جاییکه مسلمانان کم کم 'حق' را نه به شایسته ها بلکه به کسانی دادند که به هر طریق 'سلطه' یافته اند: "الحق لمن غلب" و "الملک لمن غلب" (حکومت حق کسی است که چیره گردد)! بدین ترتیب **حق مداری** در اندیشه و رفتار سیاسی مسلمین جای خود را به **زور مداری** داد.

۳۳- کار سرکشی به آنجا کشید که برخی از قبایل عرب، آنگاه که دانستند دستاوردهای جنبش توحیدی محمد (ص) به سیادت قومی – قبیله ای قریش انجامید، درصدد برآمدند با تولید 'پیامبران دروغین' و 'ادیان ساختگی' به سیادت قریش پایان داده و روزگار خود را در شبه جزیره عربستان بهبود بخشند! ولی بیشتر "اهل رده"، با آنکه به این نام خوانده می شدند، بر آئین محمد باقی بودند و تنها از پرداخت مالیات سر باز زدند. مالک بن نویره یکی از رهبران سرشناس این قبایل سرکش بشمار می رفت. وی که مأمور پیامبر در آموزش دینی و دریافت مالیات بود، با حکومت ابوبکر سر به مخالفت برداشت و از ارسال مالیات خودداری کرد. خالد بن ولید افسر ارشد خلیفه با نیرنگ و خیانت مالک را به دام انداخت، سر او را برید و در اجاق انداخت، و همانجا با همسر زیبایش خفت!؟ (تاریخ یعقوبی، تاریخ ایران بعد از اسلام). این خیانت و جنایت و فساد چون لکه ای ننگین بر دامن حکومت ابوبکر نشست. لکه سیاهی که هیچگاه پاک نشد چرا که ابوبکر مجازات خالد را به "مصلحت"! نمی دانست!؟

۳۴- ابوسفیان می خواست اسلام را که سیادت بنی امیه را پایمال کرده بود، گرفتار جنگ خونین داخلی کرده و هستی اش را به باد فنا دهد. اما ابوسفیان سیاستمداری "سنتی" بود. وی بخوبی می دانست که برای تضعیف اسلام چه کاری "سودمند" است و چه کاری "زیانبخش". وی با همان بینش و منطق قبیله ای، که عرب مسلمان نیز با آن بیگانه نیست، از "پستی" طایفه ابوبکر در قبیله قریش سخن می گوید و می کوشد نخست عباس عموی پیغمبر را با خود همراه کند، مردی که بزرگ بنی

هاشم، نزدیکترین وابسته خانوادگی پیامبر و دارای نفوذ سیاسی و اجتماعی قبیله ای در 'جاهلیت' بوده است. سپس اراده می کند که با علی بیعت کند و برای بازستانی 'حق علی' تدارک لشکر ببیند**!** بدین ترتیب ابوسفیان نیّت ضد اسلامی خود را در پوشش فرهنگ آشنای قبیله ای 'پنهان' نمود (شاید اگر علی به حق خود می رسید، ابوسفیان پشت منطق "منّتی – نوبتی" شیخین پناه می گرفت**!**). از سوی دیگر او بر کسی دست گذارد که شاگرد اول مکتب قرآن و دست پرورده رسولخدا بود، و با اینکار کوشید اصل دشمنی اش با آئین توحیدی اسلام را در ذهن مسلمانان به پرسش بگیرد.

۳۵- "آزاد شدگان" به مشرکینی گفته می شد که با وجود خونریزی ها، آتش افروزیها و کینه توزی هایشان در حق مسلمانان، پیامبر اسلام در روز فتح مکه آنها را بخشید و آزادشان کرد**!** ابوسفیان و پسرش معاویه از این گروه بشمارند. پیامبر **آزادی** و حق زندگی را برای آنان هم، که بهر حال **بشر** بودند، خواستار بود ولی این گذشت پیامبرانه بی شک بدان معنا که "آزاد شدگان" مسئولیتهای کلیدی را هم در جامعه اسلامی عهده دار شده و سرنوشت مسلمانان را بدست بگیرند، نبود.

۳۶- هر دو گرایش چپ و راست سیاست سنتی 'وحدت' را تنها زیر چتر رهبری سیاسی و ایدئولوژیکی خود **ارزشمند** و **کارآمد** می دانند. مارکسیستها رهبری همه جانبه خود را ضامن **هژمونی پرولتاریا** بر "جبهه متحد خلق" می دانستند. شعار "همه با هم" نیروهای راست گرای انحصار طلب مذهبی و "اتحاد ملی و میهنی" سلطنت طلبان وابسته در ایران نیز در عمل هیچ معنایی جز "همه با من" و "همه با شاه و امریکا" نداشته و ندارد.

۳۷- در اینجا باز به تجربه "سازمان مجاهدین خلق ایران" در انقلاب ۵۷ بر می خوریم. در هنگامه ای که راستگرایان انحصار طلب مذهبی (که در جامعه سنتی ایران توانسته بودند حاکمیت پس از انقلاب را تسخیر کنند) دستاوردهای انقلاب مردمی ایران را آرام آرام پایمال می کردند، سازمان مجاهدین نیز (که رهبری انقلاب را بخاطر مبارزه مسلحانه اش علیه رژیم شاه حق خود می دانست) برای باز پس گرفتن "حق خود" توده مردم را دور زد و شتابان به "فاز نظامی" رسید. اما مبارزه **بی پشتوانه** و **نابهنگام** مسلحانه با رژیم جمهوری اسلامی، نه تنها به روند نابودی دستاوردهای قیام مردم از سوی حاکمان مستبد دینی شتاب و گستره بیشتری بخشید، بلکه آنها را به بهانه "خطر منافقین" به سازماندهی سرکوبی خونین و اختناقی سیاه در جامعه برانگیخت که طی آن یک نسل از نیروهای پیشرو و آزادیخواه ملی و مردمی حذف شدند و زمینه برای جولان واپسگرایان، بازماندگان رژیم سرنگون شده پهلوی و دشمنان بیرونی مردم ایران آماده گردید.

۳۸- جز علی بقیه اعضای "شورا" (عبدالرحمن بن عوف، عثمان بن عفان، سعد بن ابی وقاص، طلحه بن عبدالله و زبیر بن عوام) از چهره های سرشناس **اشرافیت** مسلمان بودند که با سیاست حق مدار علی و رهبری او نمی توانستند روی خوش نشان دهند و بی شک یک نفر را از میان "شیوخ"

بر می گزیدند. ولی عمر که پیش بینی می کرد طلحه و زبیر ممکن است بخاطر خویشاوندی با علی به طبقه خویش خیانت کنند و به علی رأی دهند، از آنجا که "کار از محکم کاری عیب نمی کند"، عبدالرحمن بن عوف را با نوعی "حق وتو" رئیس شورا قرار داد. به این ترتیب که اگر آرای دو نامزد برابر شدند، آنکس که رأی عبدالرحمن را با خود دارد خلیفه شود، و عبدالرحمن هم کسی نبود که رهبری علی را بخواهد.

۳۹- این سومین بار بود که حق علی را **شیوخ محافظه کار** به بهانه های گوناگون پایمال می کردند. گویی نقشه خانه نشینی علی توسط "پیران قوم" و "مشایخ صحابه"، که از زمان پیامبر به جانشینی او چشم دوخته و در علی به دیده بغض و حسد می نگریستند، گام به گام به مرحله اجرا در می آمد!

۴۰- این دو شیخ از معترضین به کودتای سقیفه بودند. زبیر کسی بود که بهمراه سلمان و مقداد در دفاع از حق علی شمشیر کشیده بود!

۴۱- فقر و محرومیت و زراندوزی آماج پیکانهای ابوذر غفاری یار با وفای پیامبر و علی در مبارزه با حکومت عثمان بود. عثمان برای اینکه ابوذر را از سر خود باز کند، وی را به شام تبعید کرد تا معاویه او را زیر نظر بگیرد. اما ابوذر در شام نیز دست از مبارزه بر نداشت و توده های محروم را علیه معاویه شوراند! جنبش عدالتخواهانه محرومان چنان در شام گسترش یافت که معاویه خطر را به عثمان گوشزد کرد که اگر شام را می خواهد ابوذر را از آنجا برگیرد! اما در مدینه نیز عثمان وجود ابوذر را تاب نیاورد و او را به بیابان ربذه تبعید کرد... باری علی در مشایعت ابوذر او را چنین دلداری داد:

" ای ابوذر تو برای خدا به خشم آمدی، پس امیدت به او باشد. این گروه از ترس دنیای خود از تو بیمناک شدند و تو برای دین خود از آنها اندیشناک گشتی. اکنون آنچه را برای آن از تو بیمناک شدند، در دستشان واگذار و آنچه بر آن از آنها اندیشناک بودی با خود ببر! وه که چه نیازمندند به آنچه تو بازشان داشتی، و چه بی نیازی از آنچه بازت داشتند! ... "

۴۲- مسلمانان پیامدهای زیانبار رویداد سقیفه و خانه نشینی رهبر شایسته را به تلخی آزموده و روند رو به گسترش انحراف را، که علی پیش بینی کرده بود، به چشم خود دیده بودند. مرحله **آگاه سازی** و **آماده سازی** جامعه برای دگرگونی در سیاست سنتی 'اسلام حاکم' سپری می شود و مردم گرداگرد علی حلقه می زنند. اعتماد و گرایش روزافزون توده مردم به رهبری علی در واقع پاداش **پایداری بر اصول** و **شکیبایی انقلابی** ۲۵ ساله او، و یا به زبان دیگر پیوند **حق جویی** و **واقع بینی** در مبارزه سیاسی وی برای دستیابی به زمامداری است.

۴۳- به بخش نخست این نوشتار مراجعه کنید.

۴۴- به بخش نخست این نوشتار مراجعه کنید. در واقع اگر بنا بود روند رو به گسترش انحراف در

سیاست مسلمین ادامه می یافت، عثمان که با تقویّت استبداد و اشرافیت زمینه تبدیل "خلافت" به "پادشاهی" را مهیّا ساخته بود، قاعدتاً و منطقاً می بایست جای خود را به معاویه می داد که نه تنها "کاخ سبز" خود را نیز در زمان خلافت عثمان بر پا کرده بود، بلکه رسوم و سنتهای پادشاهی روم را نیز در شام حاکم گردانده بود. ولی "انقلاب" و رهبری علی وقفه ای چند ساله در تحقق آرزوهای معاویه بوجود آورد!

۴۵- عثمان به مردم خیانت ورزیده و دست امویان و دیگر غارتگران را بر حقوق و اموال مردم گشوده بود، با منتقدین و ناخشنودان به خشونت رفتار می کرد، چندانکه عمار یاسر و ابن مسعود را شکنجه و ابوذر را به تبعیدگاه فرستاد. او بی شک پیشوایی ستمگر و خیانت پیشه بود و کوشش در حفظ جان چنین حاکمی خود 'گناه' است، ولی علی با دانش و هوشیاری سیاسی ویژه خود آینده تاری را هم می دید که در آن 'پیراهن خونین عثمان' پرچم طغیان و استبداد و ظلم و خونریزی گشته و فرومایگان و تبهکاران و فریبکاران پهنه 'سیاست' را به گرد خویش فرا می خواند. علی نمیخواست چنین آینده تاری با کشته شدن عثمان رقم بخورد!

۴۶- پیش از این نیز هنگامی که علی به دفاع از ابوذر و عمار برخاسته بود، عثمان گفته بود: عمار و دیگران را تو فریفته و گمراه کرده ای! و تو بیشتر سزاوار تبعید شدنی! (و پاسخ علی نیز چنین بود که ترا یارای تبعید کردن من نیست. بیازمای تا بر تو روشن گردد). یکبار نیز عثمان به علی گفته بود که هیچ نافرمان عصیانگری را نمی بینم که ترا یاور نساخته و پشت و پناه خود نکرده باشد.

۴۷- این رفت و آمد علی از و به مدینه چند بار به خواست عثمان در جریان شورش انجام گرفت که علی به شوخی گفت عثمان پنداشته من شتر آبکش او هستم!

۴۸- برای درک محتوای عینی و اجتماعی 'کفر' و 'ایمان' در قرآن به سوره ماعون و تفسیر آن در جلد چهارم "پرتوی از قرآن" از زنده یاد طالقانی مراجعه نمایید.

۴۹- گویند چون ابوبکر به خلافت رسید، برای پدرش نوشت: " این مکتوبی است ازخلیفه رسولخدا. ابی قحافه بدان که مردم به خلافت من راضی شدند و مرا خلیفه کردند و من خلیفه خدایم ". ابی قحافه به نامه رسان گفت چه شد مردم علی بن ابیطالب را از خلافت منع کردند. جواب داد چون سن علی کم بوده. ابی قحافه گفت اگر خلافت به سن است من از ابوبکر مسن تر و پدر او هستم، ظلم بر علی کرده اند و حق او را غصب کرده اند زیرا پیغمبر علی را بر همه ترجیح می داد... (تاریخ مفصل اسلام، منتقم حقیقی).

۵۰- بدون نیروی با انگیزه، مبارز و مقاوم قیام چشم انداز پیروزی نمی داشت و به نتایج ناخوشایند و وارونه ای می انجامید. گویند پس از رخداد سقیفه، ۴۴ نفر از مهاجر و انصار با علی پیمان قیام بستند و علی از آنها خواست بامداد در خانه وی حضور یابند. چون بامداد شد جز ۴ تن (سلمان، ابوذر،

مقداد و زبیر) کسی نیامد! علی در خانه نشست و به کار تدوین قرآن پرداخت و مکرر می گفت اگر چهل مرد جنگی با من بودند حق خود را باز پس می گرفتم (تاریخ مفصل اسلام، ص ۱۰۳).

۵۱- بسیاری از آیات قرآن این حقیقت را می نمایانند: سوره ۱۱۶/۶، ۱۸۷/۷، ۴/۴۹، ۱۰۳/۵، ۱۰۶/۱۲، ۱۷/۷، ۳۸/۱۲، ۲۴/۳۸، ۲۴۹/۲.

۵۲- این درد و رنج نه تنها از پایمال گشتن حق رهبری خویش سرچشمه گرفته است. علی همچنین باید شاهد آن می بود که جامعه زیر چتر رهبریهای ناشایست از رسیدن به آرمانهای توحیدی باز ماند، به مسیری انحرافی هدایت شود، و با پیدایی و رشد تضادهای بغرنج گونه گون، راه اصلاح و تصحیح بسی دشوار گردد. بنابراین حق 'رهبر شایسته' هرگز جدا از حق 'مردم' نیست، و آنها که علی را خانه نشین کردند هم به علی و هم به مردم و آئین نوین توحیدی جفا روا داشتند.

۵۳- اما علم علی که از دیگران پنهان بود، چه بود؟؟

گویند فاطمه (س) وی را به قیام تشویق می کرد که بانگ اذان برخاست. علی به فاطمه گفت: آیا دوست داری این صدا در روی زمین خاموش گردد؟ فاطمه پاسخ داد: هرگز! آنگاه علی گفت: پس راه (درست) همان است که من پیش گرفته ام (ابن ابی الحدید، جلد ۱۱، ص ۱۱۳).

۵۴- موّرخین گویند که ابوبکر بارها از پذیرفتن خلافت پشیمان شده و گفته بود: ای مردم بیعت خود را از من فسخ کنید و مرا از خلافت عزل نمایید که من از شما بهتر نیستم و حال آنکه علی در میان شماست... البته 'کارگردانان سیاست فردا' نمی گذاشتند و او را قانع می کردند که به کار خود ادامه دهد!

۵۵- علی در اینجا به نبود **صداقت** و نیز **تناقض** سخن و رفتار در سیاست ابوبکر اشاره دارد.

۵۶- به پانویس شماره ۲۸ همین بخش و نقد سیاست اقتصادی عمر در بخش پنجم مراجعه کنید.

۵۷- علی در اینجا به **پارادوکس** حکومتهای استبدادی اشاره دارد که برای پابرجایی و راندن توسن خود کامگی نیازمند کاربست پیوسته خشونت هستند و گرنه با نرمش نشان دادن و کوتاه آمدن، مردم بپا خواسته و حکومت استبدادی را واژگون می کنند.

۵۸- این سخن نشان از بیگانگی علی با شورایی دارد که اساساً برای خلافت دیگری تشکیل یافته و تنها برای "خالی نبودن عریضه" علی را هم با خود داشت.

منابع و مآخذ

۱. قرآن، الهی قمشه ای

۲. تفسیر پرتوی از قرآن، سید محمود طالقانی

۳. اسلام و مالکیت، سید محمود طالقانی

۴. نهج البلاغه فیض الاسلام

۵. نهج البلاغه صبحی صالح

۶. شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید

۷. امام علی، صدای عدالت انسانی، جرج جرداق

۸. تفکر نوین سیاسی در اسلام، حمید عنایت

۹. تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران و اسلام، علی اصغر حلبی

۱۰. تاریخ ادبی عرب، نیکلسون

۱۱. تاریخ سیاسی اسلام، حسن ابراهیم حسن

۱۲. تاریخ تحولات اجتماعی، مرتضی راوندی

۱۳. تاریخ تمدن اسلام، جرجی زیدان

۱۴. بامداد اسلام، زرین کوب

۱۵. اسلام در ایران، پطروشفسکی

۱۶. تاریخ ایران، پژوهشگران روسی

۱۷. کلیات لنین

۱۸. الفتنه الکبری، طه حسین

۱۹. تاریخ طبری

۲۰. الکامل ابن اثیر

۲۱. مقدمه ابن خلدون

۲۲. ملل و نحل، شهرستانی

۲۳. تاریخ یعقوبی

۲۴. وسایل الشیعه، عاملی

۲۵. تحف العقول، حرانی

۲۶. فروع کافی، کلینی

۲۷. الخراج، ابویوسف کوفی

۲۸. فتوح البلدان، بلاذری

۲۹. مروج الذهب، مسعودی

۳۰. الغارات، ثقفی

۳۱. دایره المعارف شیعی

۳۲. تاریخ مفصل اسلام، اصفهانی

۳۳. تاریخ جنگ سرد، آندره فونتن

۳۴. سینوهه پزشک مخصوص فرعون، ولتاری

۳۵. تاریخ ایران باستان، حسن پیرنیا

۳۶. تاریخ ایران بعد از اسلام، زرین کوب

۳۷. قاسطین ناکثین مارقین، علی شریعتی

۳۸. اسلام شناسی، علی شریعتی

۳۹. تشیع علوی و تشیع صفوی، علی شریعتی

۴۰. جامعه شناسی ادیان، علی شریعتی

۴۱. اصول پایه جامعه توحیدی، حبیب الله پیمان

۴۲. اصول علم سیاست، موریس دوورژه

۴۳. احزاب سیاسی، موریس دوورژه

۴۴. جامعه شناسی سیاسی، باتامور

۴۵. مانیفست، مارکس و انگلس

۴۶. زندگانی امام حسین، رهنما

۴۷. عقبریه الامام، عباس محمود العقاد

۴۸. تاریخ عرب، فلیپ حتی

۴۹. تاریخ تمدن اسلام و عرب، گوستاولوبن

۵۰. شیعه و زمامداران خودسر، محمد جواد مغنیه

۵۱. امام علی بن ابیطالب، عبدالفتاح عبدلمقصود

۵۲. تاریخ تمدن، ویل دورانت

۵۳. الغدیر، امینی

۵۴. مرد نامتناهی، حسن صدر

۵۵. تأملی در مدرنیته ایرانی، علی میر سپاسی

۵۶. نفوس مرده، گوگول

۵۷. شیاطین، داستایوسکی

۵۸. مازیار، صادق هدایت